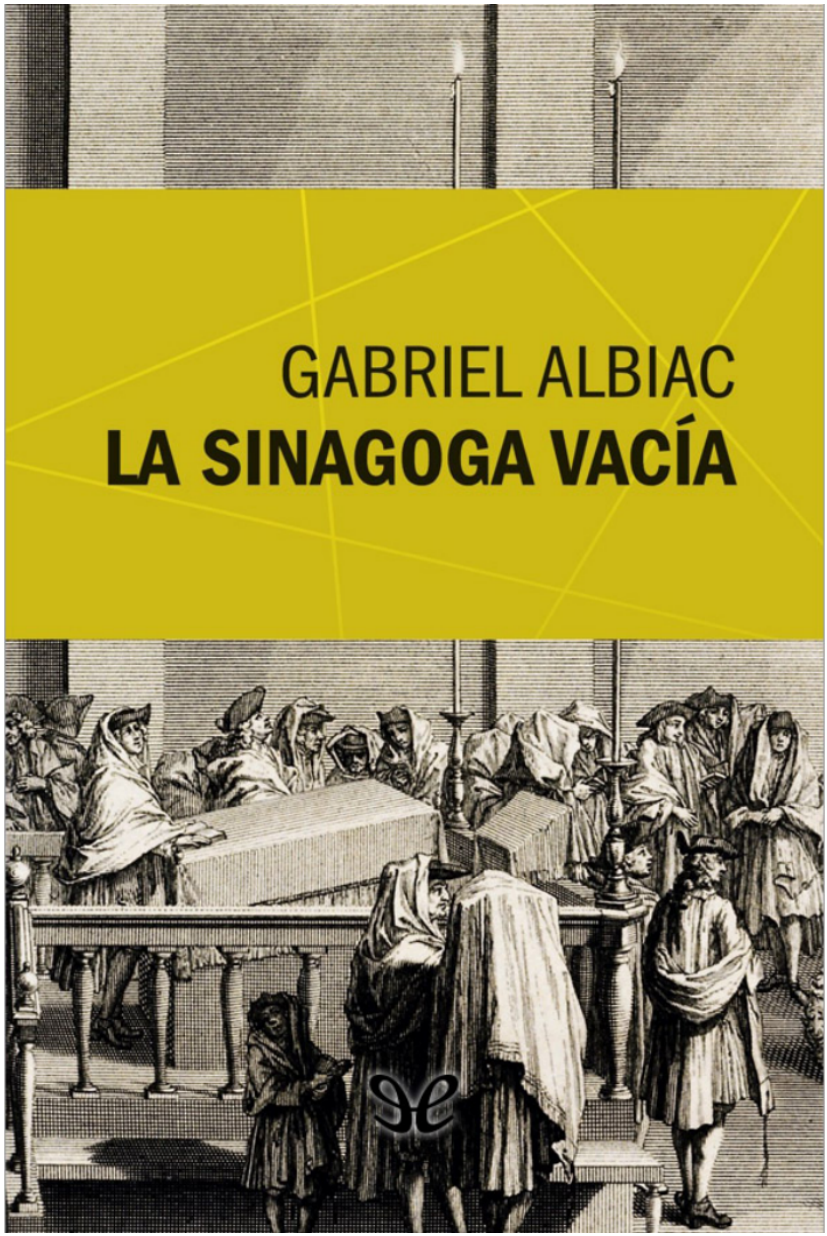
GABRIEL ALBIAC

LA SINAGOGA VACÍA



Hace ahora un cuarto de siglo, La Sinagoga Vacía revolucionó los estudios sobre el pensamiento sefardita en el Ámsterdam del siglo XVII y su paradójica culminación en la obra de Baruch de Espinosa, en cuya Ética demostrada según el orden geométrico iba a iniciarse el materialismo filosófico de los últimos tres siglos. El trabajo requirió un exhaustivo rastreo de manuscritos y autores hasta entonces apenas estudiados. Se trataba de recuperar a los grandes heterodoxos que fueron el subsuelo del propio Espinosa: Uriel da Costa y Juan de Prado, sobre todo. Pero también se trataba de leer a los pensadores judíos ortodoxos en confrontación con los cuales se formó el autor de la Ética antes de su expulsión de la Sinagoga en el año 1656: Menasseh ben Israel, Orobio de Castro, Abraham Pereyra, Isaac Cardoso… Y de fijar los términos del desarraigo extremo en que la irrupción y caída del falso Mesías Sabatai Zeví hundió a la comunidad judía española de la ciudad del Ámstel.

En esta nueva edición de un libro cuya resonancia internacional ha sido extraordinaria (Premio Nacional de Ensayo en 1988), el texto ha sido cuidadosamente actualizado con las aportaciones y descubrimientos de estos tres últimos decenios. Y su pregunta central apunta más que nunca a nuestro propio presente. Ningún pensador despertó en su siglo tanto temor cuanto Espinosa, ninguna obra pareció tan enigmática cuanto su Ética. ¿Qué se temió, que sigue, aún hoy, desazonándonos en la lectura del Iudeus et Atheista Baruch de Espinosa?

Gabriel Albiac

La sinagoga vacía

Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo

ePub r1.0
Titivillus 18.01.2024

Título original: *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*
Gabriel Albiac, 1987
Retoque de cubierta: Editorial

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1

Índice de contenido

Cubierta

La sinagoga vacía

Prólogo a la edición de 2013

Introducción:
EL FANTASMA EN EL PARAÍSO

Sección I

ASYLUM IGNORANTIAE

Capítulo I
EL NÚMERO DE LA BESTIA
1.0. En el año final de toda historia
1.1. Sed transeo ad politica
1.2. Ascética del mal
1.3. La noche oscura del mesianismo

Capítulo II
APOLOGÍA DEL FALLIDO: LA EPOPEYA MARRANA
2.0. Prolegomena
2.1. Genealogía del traidor heroico
2.2. Una identidad dispersa
2.3. Orígenes de la tragedia

Capítulo III
UNA HERENCIA DE INDIGNIDAD
3.1. Judíos viejos / judíos nuevos
3.2. ¿Quién teme a baruch de espinosa?

Sección II

PERSEVERARE IN DIABOLICUM

Capítulo I

MORIR EN LA SINAGOGA: URIEL DA COSTA
1.1. Relato del suicida
1.2. Crítica de la inmortalidad del alma
1.3. Epitafio

Capítulo II
EPICÚREOS Y LIBERTINOS: JUAN DE PRADO
2.1. Rostros del libertino
2.2. Crítica de la autoridad, o «las mentidas sombras del deísta»

Capítulo III
CORPORIS FABRICA. ESPINOSA EN LA REFRIEGA
3.1. Contra naturam
3.2. Imperia in imperio
3.3. Quod in nigras lethargi mergitur undas

Apéndices

Bibliografía

Índice de nombres

Sobre el autor

Notas

A Louis Althusser.

«Un communiste n'est jamais seul…»

«Et peracto opere, guando jam nullus restabat,
surrexi è loco»,
URIEL DA COSTA
Exemplar Humanæ Vitæ

PRÓLOGO A LA EDICIÓN DE 2013

Empecé a maquinar *La Sinagoga Vacía* cuando me acercaba a la frontera de los treinta. La acabé de corregir, en 1987 a los treinta y siete años. Qué me llevó a recluirme en ella —a la manera en que, en siglos menos ásperos, lo hubiera hecho en un monasterio—, no es aventurado establecerlo: desde los diecisiete, mi vida —también la intelectual y la académica— había estado determinada por las mitologías de la revolución. En el final de los setenta, esas mitologías se desvelaron, no ilusorias, sino funestas.

Un hombre de veintinueve años se embarcó en un proyecto de huida que sabía demasiado enorme. Lo hizo como quien quema, con deliberado método, todas sus naves. Al cabo de ocho años de bregar con lo excesivo, retornó con su carga de escritura a un puerto que ya no reconocía. No le quedaba mucho para cruzar la raya de la cuarentena. A veces, me pregunto aún qué fue lo que le hizo perseverar en aquella locura. Pero sé la respuesta: no tenía otra cosa. El mundo de los del 68 se había derrumbado. *La Sinagoga Vacía* fue su tablón de náufrago. Sobrevivió —o casi— atenazado a ella. Que valiese la pena esa testarudez en no dejar al océano que se cobrara su presa entonces, no está claro. Otros hicieron exactamente lo contrario. Acertaron, tal vez. ¿Quién puede saber eso?

Tuve la rara suerte de tener un maestro excepcional: Louis Althusser. De eso deja constancia la *Sinagoga*. No sólo en su dedicatoria. Sin él, de aquel desmoronamiento de final de los setenta jamás hubiera podido nacer esta pasión crepuscular por los pensadores barrocos. Y la ruina hubiera sido sólo ruina. No fue una experiencia personal. No sólo, aunque también lo fuera. Toda la renovación de los estudios espinosianos europeos del último tercio del siglo veinte estuvo a cargo de gentes ligadas a la enseñanza de

Althusser en la École Nórmale Supérieure de París: de Pierre-François Moreau a Pierre Macherey o Étienne Balibar. Una notable cofradía de la *amicitia* se tejió —y aún perdura— en torno al solitario óptico de Rijnsburg. En ese clima se proyectó mi *Sinagoga*. He oficiado ahora de nuevo editor de ella, con la piedad que está exigida para tratar a los muertos: nada hay más muerto para un hombre que aquel que él fue. El que no volverá a ser nunca.

Habent sua fata libelli. *La Sinagoga Vacía* tuvo sus hados propios. Ajenos a los de su autor, como lo es el destino de cualquier libro que sueñe valer la pena. El Premio Nacional de Ensayo, con el que fue galardonado en 1988, contribuyó, sin duda, a ello. Y, no en menor medida, la traducción francesa, que acogió la colección que, en las prestigiosas Prensas Universitarias de Francia, dirigía mi amigo Etienne Balibar. A esa edición debo un par de anécdotas regocijantes, que me han convertido —particularmente en el mundo académico estadounidense, en el cual tuvo su mejor acogida— en un autor francés cuya obra habría sido traducida, en algún impreciso momento, al castellano. Malentendidos borgianos a parte, en ese universo académico hallé alguno de los más atentos lectores de la obra. Y ha sido para mí conmovedor rastrear sus referencias en la obra de autores de prestigio a la mayor parte de los cuales jamás crucé personalmente. Antonio Damasio, en primer lugar, quien, en su *Looking for Spinoza* del año 2003 [1], muestra hacia la *Sinagoga* una generosidad que reconforta del duro trabajo de aquellos años; Steven Nadler, que desarrollaría exhaustivamente algunas de sus perspectivas en tres libros —*Spinoza. A Life* [2], *Spinoza's Heresy* [3] y *A book Forged in Hell* [4]— que forman parte de lo más innovador entre las investigaciones spinozanas del siglo recién comenzado; y, sobre todo, Warren Montag y Ted Stolze, que acogieron la traducción de los capítulos conclusivos de esta *Sinagoga* en su volumen recopilatorio de los trabajos europeos sobre Spinoza en el último tercio del siglo XX: *The New Spinoza* [5].

Pasó un cuarto de siglo. Es un sexagenario, este que acabó por aceptar —un poco a desgana y con miedo, y por ceder a la generosa insistencia de los amigos y de un editor excepcional, Manuel González— la tarea de poner al día aquel libro que sólo la bondad de otro inhabitual editor y amigo, Jesús Munárriz, permitió publicar

en 1987. Con ambos estoy en deuda y esa atención de ambos ha estado muy presente en la tarea, necesariamente abocada a la melancolía, de releer al que fui. Sin reescribirlo. Y sin ser complaciente con sus errores.

No he reescrito más que aquello que no hubiera podido serlo en el año 1987. Ya fuera porque los textos no existían, ya porque se me escaparon. De todo lo que ha sido preciso actualizar, lo más importante se refiere al trascendental hallazgo de H. P. Salomón y I. S. D. Sassoon, del cual se da razón en el capítulo sobre *Uriel da Costa*: el redescubrimiento de un texto extraviado durante cuatro siglos es un acontecimiento mayor en este campo nuestro, hecho de minúsculos detalles.

He actualizado las novedosas anotaciones que el citado Nadler y N. Muchnik han aportado al estudio del mundo de las heterodoxias judías en Ámsterdam. Así como la edición completa de los trabajos de quien ha sido el indiscutible maestro en ese estudio: I. S. Revah, algunas de cuyas aportaciones documentales más pertinentes quedan reproducidas en nuestro Apéndice textual. Ha sido un trabajo lento y largo: uno no se enfrenta a su juventud en vano. En esa tarea me ha acompañado el mínimo puñado de amigos que componen el seminario con el cual, espinosianamente al margen de institución académica, he venido releyendo la obra de Espinosa en los últimos quince años: Fernando López Laso, Pedro Lomba, Alberto Mira, Fernando Palmero y José Sánchez Tortosa saben hasta qué punto hemos discutido cada línea de lo que aquí se recoge.

Muchas veces pensé que no lo acabaría. Muchas más, que no lo entregaría al editor. La idea de que la obra existiera sólo para quienes supieran tomarse el engorro de buscarla en las bibliotecas, me tentaba. He sido débil. Aquí está el libro.

En Madrid, a 11 de marzo de 2013,
dixi et salvavi animam meam.

INTRODUCCIÓN

EL FANTASMA EN EL PARAÍSO

«*…& ita jam porta Cœli mihi erat aperta…*»
(Exemplar Humanæ Vitæ)

«Los Señores del Mahamad os hacen saber que, habiendo tenido conocimiento desde hace tiempo de las malas opiniones y conducta de Baruch de Espinosa, se esforzaron, por diferentes medios y promesas, en apartarlo de su mala senda. No pudiendo poner remedio a ello, y recibiendo, por el contrario, cada día más amplias informaciones sobre las horribles herejías que practicaba y enseñaba y sobre los actos monstruosos que cometía, y sabiendo todo eso por numerosos testigos dignos de fe que declararon acerca de todo en presencia del tal Espinosa, quien se reconoció culpable. Examinado todo lo cual, los Señores del Mahamad decidieron que el citado Espinosa fuera excluido y separado de la nación de Israel, mediante la aplicación del *herem* siguiente.

Con la sentencia de los ángeles y la palabra de los santos, excluimos, expulsamos, maldecimos y execramos a Baruch de Espinosa con el acuerdo de toda nuestra santa comunidad, en presencia de los libros santos y de los seiscientos trece mandamientos que en ellos se encierran. Formulamos este herem como Josué lo formuló contra Jericó. Lo maldecimos como Elias maldijo a los niños y con todas las maldiciones que están escritas en la Ley. Maldito sea de día, maldito sea de noche; maldito sea durante el sueño y durante la vigilia. Maldito sea al entrar y al salir. Quiera el Eterno jamás perdonarle. Quiera el Eterno alumbrar contra este hombre toda Su cólera y volcar sobre él todos los males mencionados

> en el libro de la Ley. Que su nombre sea borrado de este mundo y que para toda la eternidad quiera Dios separarlo de todas las tribus de Israel y afligirlo con todas las maldiciones que la Ley contiene. Y a vosotros, los que permanecéis apegados al Eterno, vuestro Dios, que Él os conserve la vida. Sabed que no debéis tener con él comunicación alguna, ni oral ni escrita, ni hacerle ningún favor, ni permanecer con él bajo techo, ni acercársele a menos de cuatro codos, ni leer cosa alguna por él escrita [1] ».

La escena ha sido descrita muchas veces. Grave solemnidad de la voz anciana del *Haham*, desgranando, lenta, el rosario meticuloso de las maldiciones, en este atardecer, que no es difícil imaginar impregnado por la humedad pegajosa del verano en la ciudad del Amstel. Habrían buscado, en vano, sus palabras, en este 27 de julio de 1656, a la sombra ausente aquella del hijo de quien fuera comerciante próspero, fiel creyente y ex *parnás*, Michaël de Espinosa, cuya tumba invoca al Dios Bendito en la tierra sagrada de *Beth Haim* desde hace sólo dos años. Rodaría aún el eco venerable de la larga maldición en los oídos de los fieles congregados, mientras las luces, lentamente, de las velas habrían ido siendo, una a una, extintas; embriagador aroma de la cera, pabilos humeantes, retumbar del sonido del cuerno en las cabezas de los fieles. *Toda la gran liturgia*. Suntuosidad del barroco en el espacio arquitectónico, casi milagrosamente limpio, de la Sinagoga. La lectura, implacable, avanza. Tal vez —sueño—, en la penumbra densa que sigue al final silencio, tal vez por la memoria de algunos de estos hombres sin patria, de este pueblo impertérrito de solitarios, tal vez por la memoria de alguno de los más ancianos —quizás por la del rabino Aboab de Fonseca, cuya familia ha recorrido ya tantos caminos desde la lejana España de su abuelo el Gran Aboab— haya pasado un instante, como un relámpago, el fulgor de otras llamas más voraces que las de estas velas que se apagan crepitando. Un otro crepitar de leña seca, de gavillas apretadas, hogueras inacabables de la lejana patria, perdida para siempre y para siempre salvada en la presencia imborrable de la lengua. Como una pesadilla recurrente, el *auto de fe* gravita, entretejido en la trama misma de la palabra propia, poder último y solo unificante de un pueblo disperso y

perplejo. Ausente de la ceremonia de su propio *herem*, un joven comerciante de veinticuatro años inicia apenas la tarea inacabable de comprender por qué, de comprenderse en la inevitabilidad de su condena. Excluido de entre los excluidos, maldito por una comunidad doblemente maldita, aquel que entre los judíos hispano-portugueses fuera Baruch o Bento, entre los hombres libres holandeses *Benedictus*, de Espinosa[2], comienza a acometer su última transgresión: el trazado de la estricta genealogía del discurso del poder que procede a aniquilarlo, la lúcida mirada hacia el saber que proclama su muerte en vida…

La escena ha sido descrita muchas veces. *Sólo* presenta un problema: es falsa.

Escribo *falsa*, y pienso, de inmediato, que tal vez no sea el término muy afortunado. ¿Qué sentido tiene hablar de falsedad o de verdad acerca de lo que ya ha accedido al cielo de lo legendario? Claro está que nada de lo que aquí se cuenta ha «sucedido»: ni la solemne ceremonia de los cirios y el cuerno, ni la voz cascada y los rostros expectantes, ni, desde luego, el espacio litúrgico de la Nueva Sinagoga —sólo casi veinte años más tarde conclusa y solemnemente inaugurada—, ni los gestos heroicos, ni las grandes palabras. Sólo hay de cierto un papel, un documento manuscrito y lúgubre, una acta de constancia notarial cuya fotocopia tengo ante mis ojos; su crueldad deriva de un muy otro orden: la administración. Probablemente no ha sido ni pública ni solemnemente proclamado; no ha habido gran teatro; sólo el guiñol pequeño de la escribanía de *Neveh Salom*. Claro está que nada es cierto en sus detalles. La leyenda, sin embargo, sola nos interesa; ella nos regaló a Espinosa, en ella lo leemos, sin ella sólo sombras vendrían a ser los rostros del autor de la *Ethica*. La leyenda es nuestro suelo firme, sus fantasmas nuestros *psycopompoi*.

La leyenda:

> «En este año 5416, tuvo la *quehila* grandes perturbaciones a causa del ateo Spinoza: al cual se refiere lo que sigue. Este protervo nació en una buena familia portuguesa en la ciudad de Amsterdam el 24 de noviembre de 1632. Ya desde su infancia tuvo vacilaciones en la fe judaica; pero siempre

mostró gusto por el estudio y el conocimiento de las lenguas; aprendió el latín con Van den Enden, quien dicen que le inspiró sus ideas acerca del ateísmo que profesaba y enseñaba a sus alumnos, aunque otros lo atribuyen al Caballero de Rugo y otros a la filosofía de Descartes. El dicho Espinosa aprendió a pulir lentes ópticos para tener alguna subsistencia; de la herencia de su familia no quiso aceptar más que una cama; rechazó una suma considerable que uno de sus amigos le había ofrecido para aliviar su necesidad, y aceptó una pequeña pensión que uno de ellos le adjudicó, vivió siempre pobremente, sin alimentarse más que de leche y mijo durante todo el año.

Su perversidad llegó hasta el punto de provocar el mayor escándalo a los ojos de la Nación, blasfemando atrozmente contra toda la tradición, e incluso quebrantando el *Sabbat* y las fiestas; fue varias veces amonestado por los *Hahamim* y *parnassim* de la *quehila* por tales motivos y viéndose mal considerado por el pueblo, marchó a vivir a un lugar próximo a Leyde y, poco después, a La Haya. Y, viendo nuestro *kaal* su contumacia y obstinación y que tenía algunos seguidores, resolvió el *Mahamad*, de acuerdo con los *Hahamim*, excomulgarlo mediante pública ceremonia, el 22 de Elul de 5416 [11. IX. 1656].

Más tarde, en 1664, dio a la imprenta su tratado que lleva por título *Demostración geométrica de los principios de Descartes*, en 1670 su *Tratado teológico-politico*, en el cual formuló un nuevo sistema del ateísmo. El príncipe Palatino le propuso ocupar una Cátedra de Filosofía en Heidelberg y él la rechazó porque le prohibía atacar la religión. Murió en el año 1677 [3] ».

«Las palabras forman parte de la imaginación» —escribirá, pocos años más tarde, Baruch de Espinosa, y tal vez en su recuerdo aún viva el rescoldo de aquéllas de la liturgia odiosa del *herem*—, «en el sentido de que concebimos numerosas ficciones según qué sea lo que las palabras compongan entre sí en la memoria gracias a determinada disposición del cuerpo; cierto es, pues, que las palabras, como la imaginación, pueden ser la causa de errores graves y múltiples, a menos que vigorosamente nos pongamos en guardia contra ellas… Las palabras son signo de las cosas tal como

aparecen a la imaginación y no al entendimiento [4] ». Comprender, pues, las palabras es así —sólo puede ser— trazar su génesis, su «genealogía» —y no es aquí la referencia nietzscheana ni anacrónica ni arbitraria—, restablecer el imperio de lo imaginario que en ellas se expresa ocultándose, buscar en su vacío la plenitud sabia de la memoria colectiva de la cual son signo, para mejor olvidarlas. Porque «en esta vida nos esforzamos ante todo en que el cuerpo de nuestra infancia se cambie en otro», en cuya alma «todo lo que se refiere a la memoria e imaginación carezca prácticamente de importancia [5] ».

Meditar en el recuerdo de ese olvido de la fuente de los signos ha sido la tarea jeroglífica del tallador de lentes sefardita; en el bullicio comercial de Amsterdam primero, en Rijnsburg luego, en la soledad de Voorburg y en la siempre inacabable redacción de un solo libro con el cual compartió su vida, aquel que —como el que un misterioso personaje, de nombre Leonardo, regalara al insignificante bibliófilo Tusmann, en el bellísimo cuento de Hoffmann— se quisiera a sí mismo el libro de los libros, la clave final de esa memoria silenciosa y soterrada, hecha de humillación y derrota, de afirmación soberbia en la humillación, en la derrota, en la indignidad misma cuando fuera preciso, que es la de quienes, con nombre extraño, marcado por la estúpida sal gruesa popular, fueran llamados *marranos*: «los que marran», fallidos, incompletos, no acabados, los que pierden su identidad en el vacío de un punto de fuga hacia el abismo de la negatividad, la nada, de la duplicidad, lo infame, lo monstruoso…

¿Qué universo imaginario aflora en ese destello de la memoria rechazada de su *pueblo* que recorre la palabra rencorosa del rabino? Si todo lo que sucede, si todo cuanto es dicho, es necesario, si no existe más azar que aquel que inventa la ignorancia —como, con fría persistencia, lo afirmara el autor de la *Ethica*—, ¿cuál será el hilo de la necesidad implacable que exige en este lejano atardecer holandés la fulminación definitiva del filósofo en ciernes? ¿Qué imaginación, qué memoria, qué libertad, por tanto? No creo que haya habido otro problema para Baruch de Espinosa. A lo largo de una vida dedicada a la suprema desmesura de la pasión más alta, la del conocimiento, tal vez el judío solitario haya construido su respuesta, y, en el final, logrado comprenderse a sí mismo como

aquel a quien el texto que lo condena, con inconsciencia precisa, acaba dibujando: leyenda viva, paradigma límite de un pueblo instalado en la ausencia de suelo patrio, momento final y hermosísimo de una cultura de la desmesura: la misma que a él lo excluye y, en el acto de excluirlo, en él cristaliza para siempre. *Maledictus*.

La fabulación biográfica de Lucas [6] nos coloca ante un Espinosa que se habría limitado a reaccionar con elegante displicencia ante la rigidez condenatoria de sus hermanos de estirpe:

> «Sea bienvenida —*habría, según esta versión fantasiosa, proclamado el joven Baruch*—, a nada se me fuerza que no hubiera yo por propia iniciativa aceptado realizar, si no hubiera temido el escándalo. Mas, puesto que así lo quieren, entro con alegría por el camino que me abren [7] ».

Las resonancias brunianas —a 56 años de distancia de las llamas del *Campo dei fiori*— son demasiado explícitas. No nos dejemos cautivar más de la cuenta por la belleza del apócrifo —también apócrifo, al fin, el *maiori forsan cum timore sententiam in me fertis quam ego accipiam* del Nolano—. Un *herem* no es un auto de fe. Aunque, para un marrano hispano-portugués del siglo XVII, se halla de él impregnado hasta la médula. Aunque —y Uriel da Costa lo habrá de narrar con vigor— el castigo físico no esté de él totalmente exento, algo le falta, al fin, al *herem* —al menos tal como es ejercido por un pueblo carente de Estado— para alcanzar la perfección en el horror del verdadero auto de fe: la potencia desproporcionada de un verdadero aparato de dominación que garantice la legitimidad supliciatoria y, al fin, la potestad última y redonda de decidir la muerte. La expulsión de la Sinagoga y la hoguera en que el hereje retorna a las cenizas derivan, respectivamente, de dos usos de poder que no podrían ser confundidos. El «Paraíso holandés», esa nueva «Jerusalén del norte» que es la ciudad de Amsterdam, no deja lugar —no dejará ya nunca más lugar, pese a sus altibajos y sus crisis políticas— al brasero de las hogueras.

¿Qué es, en fin, un *herem*? ¿Qué, esa ceremonia quince veces atestiguada por el *Livro dos Acardos da Naçam* en el período de veinticuatro años que separa la fecha del nacimiento de Baruch de Espinosa de la de su condena en 1656, rompiendo, como un relámpago de verano, la extrema discreción de la vida interna de los sefarditas amstelodamos? Los propios contemporáneos holandeses han contemplado, con perplejidad que analizaremos, esa especie de práctica inquisitorial —imperfecta por la ausencia del brazo secular— que, de tiempo en tiempo, venía a sacudir la honesta comunidad de comerciantes de la *Jodenbreestrat*. Una sociedad de tradición anómalamente tolerante en el siglo, una sociedad en la cual el recuerdo de Su Majestad Católica es aún pesadilla, no puede sino sentirse incómoda ante este incomprensible teatro de impotencia sublimada. Sirvan de prueba los esfuerzos del pastor Colerus [8], el más respetado de entre los biógrafos antiguos de Espinosa, un hombre piadoso, tan corto intelectualmente hablando, como, en lo fundamental, voluntariamente honesto en su relato. Las páginas que dedica al tema del *herem* revelan una manifiesta incomodidad; ante las reticencias, primero, de la propia comunidad judía para proporcionarle el texto de la condena, que finalmente no obtuvo; ante la dificultad, luego, para comprender los motivos de una abominación tan desmesurada.

Al desconcierto de Colerus pueden hacerse hoy algunas precisiones, que los trabajos recientes de Révah [9], Yovel [10] o Méchoulan [11], entre otros, nos permiten abordar con cierto grado de rigor.

¿Cuál es, en primer lugar, el sentido de la palabra *herem*, habitualmente transcrita, más que traducida, como *excomunión*, bien que en el Antiguo Testamento su uso parezca más bien reservado para designar la condena de «un ser o un objeto a la destrucción, a la aniquilación sagrada [12]»? En la práctica judía holandesa del XVII, *herem* es un castigo tipificado, que la autoridad de la Nación, ejercida por los *Parnassim*, se reserva para la preservación de su integridad interna. Toma formas y niveles graduados [13] que culminan en la *schamatta* [14], separación total y definitiva —que es, desde luego, el grado al que pertenece la condena del 27 de julio de 1656.

El empeño de algunos historiadores en minimizar el peso de la autoridad religiosa, en beneficio del «laico» *Mahamad* o Asamblea cívico-política, en cuanto a los dictámenes del *herem* se refiere, me parece poco pertinente. No basta con constatar las manifiestas diferencias entre la ceremonia católica (*excomunión*) y la judía (*herem*) para poder deducir de ello el carácter laico, no religioso, de la segunda, como propone hacerlo Henry Méchoulan, al describir el *Livro dos Acardos da Naçam*, actas notariales de la Comunidad, y constatar cómo

> «una sola ojeada a ese voluminoso in-folio pone en evidencia que el término "censura eclesiástica" es particularmente impropio en el caso que nos ocupa. En efecto, la excomunión es siempre pronunciada por una autoridad religiosa. El *Diccionario de Teología Católica*, en su definición de la excomunión, subraya que esta última no puede ser fulminada más que por la autoridad de la Iglesia, ya sea por el Sumo Pontífice, ya por los obispos o prelados. En el caso de la comunidad judía de Amsterdam, es la autoridad laica y sólo ella quien decreta la exclusión. Es, pues, perfectamente abusivo hablar de excomunión cuando la asamblea laica, el *Mahamad* —comité director formado por los notables de la comunidad— pronuncia una sentencia de exclusión: el *herem*, que, repitámoslo, es el único término utilizado para sancionar las faltas, de las más benignas a las más graves [15] ».

A fuer de evidente, el argumento es especioso. Tal género de evidencias plantea un solo problema: el de su operatividad. A fin de cuentas, ¿qué es lo que se deduce, en rigor, del razonamiento propuesto? ¿Que un *herem* (judío) no es una *excomunión* (cristiana)? En el mejor de los casos, una tautología. El problema de fondo queda, no obstante, literalmente intacto: ¿cuáles son las relaciones entre brazo eclesiástico y brazo secular en la formulación y aplicación del *herem*? Aducir en este terreno, como elemento diferenciador, la preeminencia del *Mahamad* —brazo secular— en la ejecución, insistiendo en la no presencia de firma de rabinos al pie del texto de la condena, no puede resultar, en modo alguno, pertinente. Jamás fue otra, en efecto, la práctica y teoría de los

autos de fe en la Católica España: nunca la inquisición misma hubiera consentido en mancharse las manos con la sangre de los herejes; la Iglesia —toda iglesia— repugna la sangre; para el trabajo sucio estuvo siempre «lo otro», el brazo secular del poder civil al cual es abandonado el convicto. Es lo que un fraile capuchino francés podía perfectamente relatar en el año 1698, al describir alguno de los espectáculos supliciales contemplados durante su recorrido por tierras de Portugal:

> «En el fondo del "teatro", que estaba cubierto —*escribe, tras detallar con minucia la espeluznante procesión de los condenados camino de la hoguera*—, se hallaban los inquisidores, que condenan sólo a los criminales a penas temporales, porque todos son padres y la iglesia tiene horror de la sangre; mas como la justicia secular está en la misma sala en que los juzgan, abandonan a aquellos que no piden misericordia ni confiesan sus crímenes a la justicia secular, la cual… los condena al fuego [16] ».

Que entre el raquítico brazo secular del *Mahamad* y el imponente brazo de su Católica Majestad la diferencia sea apreciable, ¡quién podría ponerlo en duda! Casos como el de Uriel da Costa, sin embargo, no podrían ser despachados con la simple calificación de «extraordinarios» que Méchoulan propone. Por lo demás, ¿qué puede significar el uso, acerca de un *herem*, del calificativo de «extraordinario»? ¿Hay «excomunión» alguna que no lo sea? La atipicidad es siempre atributo propio del hereje.

Que esas medidas extraordinarias hayan cobrado mayor perentoriedad en el caso de una comunidad con consciencia de asedio, como lo es la marrana, es algo que queda más allá de toda duda. Julien Weill tiene toda razón al subrayarlo:

> «Los marranos víctimas de la Inquisición estaban aferrados a sus creencias y a sus ritos con un amor que los sufrimientos habían exaltado al extremo. Recién establecidos en una tierra de quasi libertad, ponían en el cumplimiento de las prescripciones de su culto tanto celo y fervor agradecido como pasión y rigor se habían desplegado entre sus padres para reprimir toda apariencia de retorno a la religión vergonzante.

> ¡Qué amargura ha debido de ser para ellos, y -qué sobresalto rebelde de conciencia, oír tachar sus antiguas creencias como errores pueriles y sus sacrificios como quimeras! Al dejar expandirse con impunidad opiniones y repetirse actos que desconsiderarían lo que, a sus ojos, tenía la doble consagración de una tradición reverenciada y de recientes y dolorosos mártires, creyeron cometer un pecado capital, destruir por cobardía la paz y la estabilidad de su comunidad, ahora respetada y floreciente [17] ».

Civil o eclesiástica, en todo caso, la cruel y poco frecuente liturgia del *herem schamatta* tiene, en el caso de Espinosa, resonancias de una brutalidad anómala. Un abismo separa la fórmula solemne de este anatema de aquellos que recayeron sobre otros —ilustres o anónimos— nombres de la comunidad, a lo largo de las dos o tres décadas precedentes. Los que marcaran, por ejemplo, a los otros dos grandes hijos sombríos de la *Nación*: Uriel da Costa [18] (en 1618 [19] y 1623 [20]) y Juan de Prado [21] (en tres ocasiones éste, a partir del mismo año 1656 [22] en que lo sufriera Baruch de Espinosa). Tal vez porque, más allá del cínico escepticismo del médico sevillano o del tormentoso ateísmo trágico del canonista de Oporto, sólo él, Espinosa, haya, a fin de cuentas, acometido la tarea que la Escritura sanciona con eterna separación del pueblo de los justos e irreversible condenación:

> «Estos son —dice el Texto Sagrado— los que no tienen parte en la vida futura: el que dice: no hay resurrección de los muertos según la Torá; que la Torá no viene del cielo y los epicúreos… [y] también el que lee libros extraños [23] ».

Comienza, así, la larga historia del réprobo. ¿Por qué Espinosa? ¿Por qué tan sañudamente? ¿Por qué la sobredosis de horror que lo acompaña [24] y, como reza la fórmula de los rabinos, «humea para siempre sobre su cabeza»? Y, sobre todo, ¿por qué de un modo tan perenne? ¿Por qué esa unánime continuidad de siglos en el *metus Spinozæ*? Porque, en el diferenciado trato de excepción que los Señores del Mahamad dispensaran a Baruch de Espinosa, hay algo así como el atisbo de lo que la posteridad consagrará, implacable: el estigma de su radical anomalía. Uriel da Costa y Juan de Prado se

perderán en la maraña del olvido, para ser sólo en nuestro siglo exhumados por investigadores pacientes[25] que nos permitirán atisbar, al fin, su grandeza —también sus limitaciones. Espinosa es de otra raza. *Deleátur!* Durante siglos, ininterrumpidamente, su sombra se cernirá sobre el horizonte de quienes han tratado de prolongar en la modernidad esa práctica perversa de la palabra escrita a la cual Platón llamara— y aún hoy irremediablemente llamamos— filosofía. Nosotros, espinosianos.

El horror fuera del tiempo ha sido su atributo, la imagen petrificada del réprobo que es propiedad sólo del arquetipo, constructo de una complejísima operación mitopoyética que hace del judío de Ámsterdam nuestro imaginario espejo. El rostro del hereje, al fin, como el del héroe, no conoce el paso carcomiente del tiempo; es eterno, como eterna su inexistencia real, su condición de palabra, nada más que palabra, condición de palabra. Espinosa (o quizás aquí habría, realmente, de escribir Spinoza) ha sido, es, será ya ineluctablemente, secuencia verbal, fantasma que acechara al maestro Lessing, al joven Schelling, a Fichte, Hegel, al piadoso Jacobi o al iconoclasta estudiante berlinés Karl Marx, al filólogo Nietzsche o al agitador revolucionario Vladimir Ulianov… Espinosa somos, al fin, nosotros, pues no otro es nuestro universo de fantasmas que aquel que, en el desastre final del barroco, configura el tiempo que llamamos nuestro, bajo la advocación de su nombre. No hay, finalmente —Hegel *dixit*— más que dos opciones: o Espinosa o *Nichtphilosophie*, no-filosofía.

Y antes, quizás, de abandonarnos a la *Nicht-philosophie*, antes de jugar la apuesta que, con reglas distintas, hicieran da Costa o Juan de Prado, séanos permitido volver una última vez la vista, con esa melancolía, cansada que sólo el texto escrito genera, hacia Baruch de Espinosa.

Su vida ha sido su libro. Veámoslo desvanecerse en una obra inquietante y seductora: la lenta construcción de su leyenda, su fiel transmutación en fantasma.

«Bruma de oro, el occidente alumbra
La ventana. El asiduo manuscrito
Aguarda, ya cargado de infinito.
Alguien construye a Dios en la penumbra.

Un hombre engendra a Dios. Es un judío
De tristes ojos y de piel cetrina;
Lo lleva el tiempo como lleva el río
Una hoja en el agua que declina.
No importa. El hechicero insiste y labra
A Dios con geometría delicada;
Desde su enfermedad, desde su nada,
Sigue erigiendo a Dios con la palabra.
El más pródigo amor le fue otorgado,
El amor que no espera ser amado [26] ».

Preguntarnos hoy cómo ha nacido el fantasma espinosiano es preguntarnos cómo y por qué hemos nacido nosotros, cómo nuestro tiempo, por qué nuestra palabra.

El fantasma se ha revestido de sus propias máscaras. En ellas encontrará el olvido de su siglo, se tornará intemporal e inalcanzable para los dardos de los hombres. La leyenda de Espinosa, implacable como su escritura, alza el espacio privilegiado del siglo XVII, la metáfora central de toda vida, de todo poder: teatro.

Pierre Bayle, desde Rotterdam, ha sido el primero en oficiar esa proclamación solemne de la leyenda. Astucia inmensa del callado judío: otros, no él, serán los constructores de su biografía mítica y su rostro legendario. A Bayle, pues, que consideraba el sistema espinosiano como un absurdo, asentado sobre «la más monstruosa hipótesis, la más diametralmente opuesta a las más evidentes nociones de nuestro espíritu [27] », debemos el primero y más inalterable de los rostros espinosianos. La imagen persistente del «ateo de sistema».

«Ha sido él un ateo de sistema y de un método completamente nuevo. Creo que es el primero en haber reducido a sistema el ateísmo y haber hecho de él un cuerpo de doctrina tejido y ligado de acuerdo con las maneras de los geómetras», escribe Pierre Bayle [28] , y ahí comienzan todos sus problemas.

¿Cómo, en efecto, una obra caracterizada —y aquí piensa el francés de Rotterdam, ante todo, en la *Ethica*— por la monstruosidad absoluta y el más estrafalario absurdo, cómo un texto del que «diríase que la providencia ha castigado particularmente la audacia de su autor, cegándolo de tal modo que

para rehuir las dificultades que puedan causar enojos a un filósofo, se haya lanzado en barullos infinitamente más inextricables y tan ostentosos que jamás espíritu recto alguno sería capaz de no reconocerlos[29]», cómo un tamaño amasijo de las «hipótesis ateas menos capaces de engañar a nadie[30]», resulta revelarse tan absolutamente coriáceo a la refutación definitiva? Varias generaciones de filósofos y de teólogos habrán de experimentar (Malebranche no es sino el nombre más ilustre) idéntico estupor. Un caso límite como el de Bredemburg[31], que de refutador mutará en converso, es sólo ilustración límite de un malestar *que atraviesa el siglo*.

«A los ojos de la gente» —escribía el mismo autor del *Dictionnaire*—, «se llama espinosistas a todos aquellos que apenas si tienen religión y no se toman la molestia de ocultarlo[32]». Tanto mayor riesgo de escándalo, cuanto que nada parece tener que ver esta *rara avis* del ateísmo que es Baruch de Espinosa con el convencional arquetipo del *bon vivant* libertino de tradición montaigniana. «Era un hombre de buen trato —*escribe Bayle, sin disimular su asombro*—, afable, honesto, oficioso y muy ordenado en sus costumbres. Es cosa rara; pero, en el fondo, no hay que asombrarse más de ello que de ver cuán pésimamente viven gentes que están, sin embargo, plenamente convencidas del Evangelio».

Segundo rostro. El siglo XVIII hará de él uso *ad nauseam*. El *ateo virtuoso*.

Si Bayle lo forja, es el pastor Colerus[33] su oficiante mayor. La mirada del eclesiástico de La Haya no puede, en su incuestionable buena voluntad, camuflar su origen. Todo es en ella mundo legendario, aroma de vidas de santos y de herejes, ángeles y diablos, mitopoyesis explícita. Relato preciso del ascenso a los infiernos.

Porque de un *ascenso* se trata, y nada en su descripción nos es ahorrado. Desde el aprendizaje tenebroso que conduce del piadoso hogar paterno al gabinete mefistofélico del corruptor Van den Ende[34], hasta la preparación teológica de un Satanás honrado[35], ángel caído, salvado de las garras de los judíos[36] sólo para caer en los abismos del ateísmo más extremo[37]. Y el horror del cristiano, reformado al fin, holandés al fin, ante una

comunidad que arroja a las tinieblas exteriores a sus hijos preclaros[38], viene a doblarse en perplejidad ante la extraña criatura de tal modo producida: un *honnête homme*[39] al margen de toda religión, un *ateo virtuoso*. Y, sin embargo (quizás en mayor medida, precisamente por ello), demoníaca, doblemente demoníaca[40], la trayectoria de este reprobo cuya muerte tanto se asemeja, en la biografía de Colerus, al modelo hagiográfico de las «Vidas de santos[41]».

Arquetipo bicéfalo que cristaliza la descomposición barroca, el personaje literario de Colerus anuncia ya la imagen de los grandes ideales ilustrados. Las series ateo/sistemático, ateo/virtuoso, ateo/desapasionado no pertenecen ya al horizonte de un universo en el que la identidad religiosa impera sin fisuras. Un mundo secularizado apunta, que en la Ilustración creerá poder hallar el tiempo de la claridad frente al pasado de tinieblas y en Espinosa proclamará su profeta, con la mayor frecuencia poco, mal o nada leído. Arquetipo que quizás por primera vez aflora en ese chocante cruce de cartas que enfrentara al Espinosa instalado en La Haya con el celo apostólico y la insolencia de un antiguo discípulo recién convertido a la fe de Roma.

> «Quiera Dios arrancar vuestra alma a la condena eterna, siempre y cuando vos mismo lo queráis. No dudéis en obedecer a Dios, que con tanta frecuencia os ha llamado por medio de otros, que renueva ahora su llamada y quizás por vez última os llama a través de mí; de mí que, mediante la misericordia inefable de Dios, he alcanzado el estado de gracia y rezo de todo corazón para que la misma gracia os sea concedida. No os obstinéis: pues si no escucháis la llamada de Dios, su misericordia infinita os abandonará y seréis entregado, víctima miserable, a la justicia divina que, en su cólera, consume todas las cosas. Quiera Dios todopoderoso libraros de ello para la mayor gloria de su nombre, para la salvación de vuestra alma y como un ejemplo saludable y digno de ser imitado por vuestros numerosos y desdichados adoradores. En nombre de nuestro Salvador y Señor Jesucristo que vive y reina en calidad de Dios con el Padre Eterno por todos los siglos de los siglos. Amén[42]».

Palabras son, ciertamente, de un perfecto mentecato, estas que cierran la epístola apologética *pro Romana Religione* de Albert Burgh (en Florencia, 11 de noviembre de 1675) a Baruch de Espinosa. No importa. Como no importa la mezquindad intelectual de su lenguaje de converso, su impertinencia petulante o la, más inexcusable aún, descortesía. No es ése el interés, casi arqueológico, de la misiva tremebunda. Como no lo es el contraste manifiesto de su estilo crispado con el de la respuesta medida, fría, en apariencia benevolente y en realidad demoledora, con que el judío amstelodamo responde, pasadas varias semanas, más que otra cosa por amistad hacia los amigos y parientes del propio Burgh, estupefactos ante la radicalidad de ese aprendizaje de la injuria insoslayablemente ligado a la comunión católica. Bien sabe Espinosa que «no tiene el razonamiento fuerza bastante[43]» para hacer volver en sí a quien ha sido arrastrado por la pasión más funesta: la de la autocomplacencia en la desdicha. Otro es lo que aquí nos retiene y nos seduce: la fuerza con que, en el rencor de la escritura de Burgh, se abre paso la fascinación horrorizada hacia un personaje que parece desbordar, en el ilimitado carácter de su perversidad, los estrechos marcos de lo humano[44]: primer retrato «literario» del diablo-Espinosa, tal es la creación apasionada de la carta de Burgh. En esa correspondencia, decididamente litúrgica por ambas partes, todos los elementos del mito Espinosa aparecen ya dados.

El cerco a que Albert Burgh trata de someter la posición espinosiana no carece de habilidad táctica. ¿Quién es, más bien, qué «es» Baruch de Espinosa? Ni judío ni cristiano; «miserable homúnculo, vil gusano de tierra, mejor, pasto de gusanos», que pretende situar su infatuada sabiduría, «mediante una blasfemia incalificable…, por encima de la sabiduría encarnada, infinita, del Padre Eterno[45]».

«¡Arrepentios!» Es la invocación que una vez tras otra surge de la pluma de Burgh como un estribillo. «Si… no tenéis fe en Cristo, sois más digno de lástima de lo que yo pueda expresar. Y, sin embargo, fácil es el remedio; arrepentios de vuestros pecados, considerando la arrogancia perniciosa de vuestros pobres e insensatos argumentos[46]».

Mas cuando, de la apologética neoconversa, intenta el joven

Burgh pasar al espacio incómodo de la argumentación, las huellas de lo delirante danse la mano con las de lo grotesco. Cristos, espíritus santos, hechizos, brujerías, fantasmas, sortilegios, piedras filosofales, magos y sirenas, vienen a desfilar, en sincopada danza, al ritmo de la apocalíptica sinfonía trazada por el pobre holandés caído por rutas italianas

> «Negáis que Cristo, hijo de Dios vivo, Verbo de la sabiduría eterna del Padre, se haya manifestado en la carne, haya sufrido y sido sacrificado por el género humano. ¿Por qué? Porque todo ello no responde a vuestros principios… [Pero también] sois completamente incapaz de explicar por vuestros principios lo que se produce en los sortilegios y los encantos, cuando se pronuncian sólo ciertas palabras o cuando uno las lleva consigo escritas sobre cualquier material, ni podréis explicar tampoco las asombrosas manifestaciones del poder de los demonios en aquellos a quienes han poseído… cosas tales como la varita adivinatoria que sirve para descubrir los metales profundos y las aguas subterráneas, tales como la piedra buscada por los alquimistas, el poder de las palabras y los caracteres de la escritura, las apariencias de diversos espíritus buenos o malos, la reaparición de las plantas y de las flores en un frasco de vidrio tras de su combustión, las sirenas, los Kobolds que aparecen en las minas, según cuentan, las antipatías y simpatías numerosas que se observan en el mundo, la impenetrabilidad del cuerpo humano, etc… Aun cuando vos, filósofo, tuvierais un espíritu mil veces más sutil y penetrante del que tenéis, nada podríais decir de definitivo sobre ninguna de esas cosas… y si no conocéis lo que acabo de decir ni podéis juzgarlo, cómo osaríais, desdichado hombre inflamado de diabólica soberbia, lanzar un juicio temerario acerca de los misterios terribles de la pasión y la vida de Cristo [47] ».

No parece que las espeluznantes imágenes trazadas por el pobre Burgh acerca de la «muerte desdichada y horrorosa [48] » del ateo estén hechas para inducir en Baruch de Espinosa otra cosa que la sonrisa. Sólo la amistad —ya lo hemos señalado— hacia Cari Burgh, padre del joven converso, llevará al autor del *Tractatus Theologico-Politicus* («ese libro al que habéis dado título impío» —decía Albert

Burgh[49] —) a responder, escueta y cortantemente, pero con cortesía, a aquel pobre tipo que no se halla ya «en posesión de su razón[50]», venciendo, a desgana, «el deseo de no responder, seguro como lo estaba de que, para haceros volver a vos mismo y a los vuestros, sólo el tiempo y no el razonamiento poseería fuerza suficiente[51]». La pasión, bien lo sabe el autor, que acaba por estas fechas de dar forma definitiva a la *Ethica*, no se disuelve al contacto de la razón. Su fuerza deriva de una muy otra fuente. Y, sin embargo, los amigos de Espinosa han juzgado conveniente incluir la carta en el conjunto de un *Epistolario* como el recogido en las *Opera Posthuma*, cuyo carácter de selección cuidada está hoy bien establecido. Quizás el motivo básico de esa inclusión de una carta tan decididamente delirante obedezca precisamente a su aspecto sintomático, a ese su recoger en cuatro folios los grandes temas con que el fantasma espinosiano comienza a horrorizar a las cabezas biempensantes de los más diversos horizontes religiosos.

¿Por qué esta, precisamente esta, máscara bicéfala del espinosismo? ¿Por qué esta operación *auto-* (primero, luego *hetero-*) legendaria? ¿Por qué precisamente el arquetipo del ateo/virtuoso? ¿Por qué precisamente en la gran crisis que, a lo largo el último tercio del siglo XVII, inaugura la modernidad? Y ¿por qué un judío, mejor, un marrano? Y ¿por qué después de otros marranos que perecieron en el empeño y fueron aniquilados por el tiempo, tras serlo por la Sinagoga? ¿Por qué Baruch de Espinosa, en el lugar y el tiempo que borraran, como Adonai de su libro, a Uriel da Costa, a Juan de Prado, a tantos otros cuyos nombres no nos serán rescatados siquiera de la nada? Y que nadie conteste aduciendo la fuerza, el peso imborrable del genio. ¿Qué es la atribución del «genio», al fin, sino la confesión fechada de una fascinación histórica rotunda —o, lo que es, espinosianamente hablando, lo mismo, de una incomprensión?

Nadie despertó en su siglo tanto temor ni tanto odio. Tan tiránica seducción, por tanto. El terror desmedido que supiera imponer a sus contemporáneos lo ha salvado para siempre del olvido, ha sido su arma contra el exterminio; ese afirmarse suyo en el límite de lo concebible lo sitúa fuera del tiempo. Pero, volvamos a preguntamos hoy, ¿quién temió, de tal modo fascinado, a Baruch de Espinosa? ¿Qué se temió, qué se teme, en su aplicada obra, de

moralista perverso? Me pregunto si no será, tal vez, la explicitación teórica de un hecho histórico irreversible: la *experiencia marrana*, la experiencia del fin (que sigue a su apoteosis) de toda religión de salvación. ¿Se temió —me pregunto— antes que nada (y de un modo inconsciente, sí, mas qué puede añadir la consciencia al curso implacable de la historia…) la imagen propia, reflejada como en un espejo, frío, implacable, en la obra de aquel que hiciera de su libro la expresión minuciosa del inconsciente maltratado de su pueblo?

SECCIÓN I

ASYLUM IGNORANTIAE

«… donec ad Dei voluntatem, hoc est, ignorantiae asylum confugeris».
(*Ethica, I*, ap.).

«*El fuego está encendido y quemará hasta… que non quede ninguno*».
ANDRÉS BERNÁLDEZ

CAPÍTULO I

EL NÚMERO DE LA BESTIA

«…*Cuando tu luz hiréndome los ojos*…»

LUIS DE GÓNGORA

§ 1.0. EN EL AÑO FINAL DE TODA HISTORIA

El número *666* es, para el evangelista Juan, el del año de la bestia. *408*, para el autor del *Zohar*, el de aquel en que los muertos se alzarán del polvo:

> —«Tal es la sabiduría. Que aquel que tenga inteligencia calcule el número de la bestia. Pues es un número de hombre. Su número es 666 [1] ».
>
> —«En el año 408 del sexto milenio, aquellos que descansan en el polvo se alzarán… El versículo bíblico los llama «hijos de Heth [2] », porque se levantarán en el año 408. Como está escrito [Levítico, 25, 131]: «En ese año jubiloso volveréis cada cual a la posesión suya» —en el final de ese [3] año, «volveréis cada cual a la posesión suya» se refiere a su alma, que es su verdadera propiedad y patrimonio [4] ».

Cómo dos cifras dispares y dos imágenes contrapuestas del fin de los días hayan podido entrecruzarse en la figura del último de los grandes avalares mesiánicos —la extraordinaria aventura de Sabatai Zeví— constituye, sin duda de ningún género, una de las historias más sorprendentes de ese pueblo de prodigiosa historia que es el

judío. También —y aún son menos las dudas en este punto— una de las más desgarradoras de sus tiempos modernos: aquella que cierra —al menos, hasta las vísperas de la segunda mitad de nuestro propio siglo— el ciclo tradicional de la idea mesiánica.

666 es el número de la bestia. 408, el de la resurrección. En las cabezas aturdidas aún por la resonancia con que las feroces guerras de religión que sacudieran el precedente siglo marcaran los espacios intrincados del imaginario barroco, la transformación numérica se impone. «Que aquel que tenga inteligencia calcule el número de la bestia», dice el Evangelista. No hay más que añadir el milenio, piensan sus lectores, absortos en los innumerables signos que anuncian el fin de los tiempos. *1666* es, pues, no el número, el año de la bestia. En cuanto al *408* del sexto milenio, que todos los cabalistas posteriores al año 1300 (fecha inicialmente fijada por el mismo *Zohar* para el advenimiento del mesías) afirman como número del año final del retorno (de las almas a sus cuerpos, pero también de Israel a su suelo patrio), su equivalencia con el calendario cristiano es *1648*. Los dieciocho años que separan ambas fechas van a marcar el apogeo y el punto de quiebra irreversible de la más cara de las ideas religiosas del mundo judeocristiano: la teleología histórica. Pasada la resaca amarguísima de la inalcanzada apocatástasis, nada luego del último día del año 1666 podrá volver a ser lo mismo.

666 [1666], el de la bestia; *408 [1648]*, el de la resurrección. Aproximación, casi evidente en su lógica, de los proyectos en que cifran su sentido las grandes religiones soteriológicas que configuran nuestro mundo. Si no fuera por un pequeño detalle que los comentaristas del siglo XVII parecen, asombrosamente, dejar de lado: 666 no es el número del Cristo (por segunda vez venido para imponer el Reino), *666* es, dice Juan, el número de la bestia. De la bestia de los diez cuernos cubiertos de diademas y de las siete cabezas coronadas de blasfemias a la que viera una noche en Patmos surgir, horrenda, de las aguas del mar o de las más abismales y agitadas de su espíritu. La bestia como leopardo con pies de oso y fauces de león, que se sienta en el trono del dragón, asume su potencia y, al mostrarla en todo el esplendor de su triunfo sobre la muerte, arrastra tras de sí a la tierra toda que la adora, porque, al fin, «¿quién como la bestia, quién capaz de combatir

contra ella?»[5]. La que durante cuarenta y dos meses blasfemará impunemente sobre todo lo que tiene relación con Dios, sobre Dios mismo, su nombre, su tabernáculo, y luego dejará lugar a la segunda bestia, que operará prodigios y someterá a los hombres con sus dos cuernos de cordero y su hablar como de dragón, y hará descender el fuego del cielo sobre la tierra y marcará en la frente o en la mano derecha con su sello a la totalidad de los humanos. Tal es el ser que cifró en 666 Juan de Patmos, en la más oscura de las noches aquellas de interminable pesadilla en que forjara el trance último de un Universo agónico, insoportable[6]… Que la profecía del más horroroso tiempo de las torturas que haya concebido pluma de hombre en el curso de los tiempos, acabara por venir a solaparse con los tiempos del gozo que el pasaje del *Zohar* prístinamente anuncia, constituye una de esas cruciales paradojas que, por sí solas, valen la explicación modélica de una época —esa que es, tal vez, la misma de la cual nosotros somos aún anacrónicos supervivientes—.

—En el año *1648*, se inicia en Polonia la rebelión cosaca de Chmielnicki, el más importante genocidio judío de la modernidad —al menos, hasta nuestro siglo—. Se prolongará hasta 1655. Varias decenas de millares de judíos *ashkenazim* perecerán; otros lograrán huir a nuevas tierras —en particular, Holanda[7]—.

—En el *1666* (16 de septiembre), un psicótico depresivo, de nombre Sabatai Zeví, abjura, bajo amenaza de muerte, de su judaismo ante el Sultán Mehemed IV en Andrinópolis y acepta hacerse musulmán bajo el nombre de Mehemed Effendi. Dieciocho años antes[8], en la Sinagoga de su natal Esmima, había osado la transgresión suprema de la Ley, al proferir en alta voz el *Tetragrammaton*, el Nombre inefable del Altísimo[9]. Había nacido en un día 9 del mes de Ab —tal como la tradición lo exige para un mesías[10]— del año 1626 y, durante el período de algo más de un año que va de mayo de 1665 a septiembre de 1666, fue masivamente considerado por la diáspora judía —y casi unánimemente por la sefardita— como el *mesías hijo de David*, encargado de restablecer en Jerusalén un Reino que no habría de ser sólo espiritual[11].

§ 1.1. *SED TRANSEO AD POLITICA*

«Pero pasemos a la política. Corre por todas las bocas el rumor del retorno de los israelitas a su Patria tras más de dos mil años de dispersión. Pocos por aquí lo creen, mas muchos lo desean. Ya indicaréis a este vuestro amigo qué es lo que hayáis oído sobre este asunto y cuál sea vuestra opinión. En cuanto a mí concierne, aunque la noticia me haya llegado, a través de personas dignas de fe, desde Constantinopla, que es la ciudad más interesada en el asunto, no puedo sumarme a su creencia. Me complacería saber qué es lo que han sabido acerca de ello los judíos de Amsterdam, y cómo han acogido tal noticia, que, de ser cierta, acarrearía una gran conmoción [*catastrophen*] en el mundo[12]». 8 de diciembre de 1665. H. Oldenburg, miembro de la *Royal Society* londinense, hombre culto e internacionalmente prestigioso, mantiene desde hace al menos cuatro años, una correspondencia regular con Baruch de Espinosa[13]. Sus temas fundamentales: los experimentos físicos que Oldenburg sigue de cerca, desde su privilegiado emplazamiento inglés, las cuestiones relacionadas con la óptica, que el pulidor de lentes de Rijnsburg está en óptimas condiciones de abordar… También las infinitamente más delicadas tramas intelectuales de la teología, las arriesgadas fronteras del *Deus sive Natura*[14]. ¿Qué más normal, pues, que este *transeo ad Política* con el que se cierra una bastante anodina carta, dedicada a cuestiones de física y medicina perfectamente secundarias, con las que el londinense trata de ejemplificar sus propias tesis acerca del orden y la armonía naturales? El epistolario espinosiano registra una desaparición del nombre de Oldenburg durante diez años, como toda respuesta a la curiosidad «política» de este que se proclama «su amigo». Sólo en junio de 1675, cuando ya el sabataísmo ha quedado muy lejos de las preocupaciones de la mayor parte de la comunidad judía de Amsterdam, la discusión de las tesis (demoledoras para la religión, piensa Oldenburg) del *Tractatus Theologico-Politicus*, publicado cinco años antes, dará ocasión al restablecimiento de una correspondencia ciertamente cortés, pero distante. *Caute*.

La historia —o las historias— que Baruch de Espinosa habría podido contar a Oldenburg sobre la barabúnda organizada en la

comunidad de sus ex-correligionarios amstelodamos por las noticias llegadas de Constantinopla, no habría sino atizado los peores temores del piadoso protestante. Los judíos del Amstel, con sus pastores espirituales en pleno —una sola excepción: Jacob Sasportas — a la cabeza, se aprestan febrilmente al Gran Retorno. El tiempo de las dudas parece definitivamente enterrado[15].

Las primeras noticias habían llegado, sin embargo, a Amsterdam muy pocas semanas antes[16]. Se habían propagado como un incendio de verano en el atormentado tejido social sefardita. Isaac Aboab de Fonseca, el gran rabino de la comunidad tras el fallecimiento en 1660 de Leví Morteira, encabezó personalmente el movimiento, volcando en él su autoridad y su prestigio, «y hubo en la ciudad de Amsterdam una gran agitación y un gran temblor. Todos se entregaron a grandes festejos, golpeando panderetas y bailando por las calles. Los rollos de la Torá fueron sacados del Arca [para una procesión] con sus más hermosos ornamentos, sin temor al peligro de despertar un sentimiento de envidia o de odio entre los gentiles. Muy al contrario, anunciaron públicamente [las noticias] e informaron de ellas a los gentiles[17]». Todos los grandes nombres de la comunidad abrazaron, de inmediato, con auténtico fervor militante, la causa de la mesianidad de Sabatai Zeví, proclamada por el profeta Natán de Gaza: junto a Isaac Aboab de Fonseca, encontraremos entre las filas de los «creyentes» a rabinos como Rephael de Aguilar o Isaac Nahar, escritores como Miguel de Barrios, ricos comerciantes como Abraham Pereyra… Y, más allá de los nombres prominentes, el pueblo llano en su inmensa mayoría. Frente a ellos, un hombre solo y, en algún momento, cercado por la hostilidad de todos, Jacob Sasportas, trató en vano de mantener la sensatez en medio de aquel indescriptible delirio, tronando contra la «estúpida piedad[18]» ciega de sus contemporáneos, y señalando, sin el menor éxito, los enormes riesgos que sus guías espirituales estaban, en la mayor de las inconsciencias, asumiendo sobre sus espaldas. Sasportas —por lo demás, rabino de ortodoxia tan irreprochable como la de sus contradictores— hubo de soportar las amenazas explícitas de sus correligionarios, como parece deducirse del texto de la carta en que Aboab de Fonseca, al mismo tiempo que se descarga a sí mismo y a los demás rabinos de responsabilidad en lo que puediera suceder, advierte al disidente (la carta es de

mediados de 1666) de que la mayoría de los fieles «está dispuesta a maltratar a quienquiera que se oponga a la fe… en nuestro mesías[19]». Mayor es la hostilidad que destila la misiva que, desde Hamburgo, Aarón Sarphati dirige a su antiguo amigo de Amsterdam, como más desgarrado y agrio es su tono:

> «Alabado sea el Señor por haber dado a su pueblo, Israel, al profeta Natán, un profeta de verdad y rectitud […] ¿Qué dirás tú cuando oigas dentro de dos o tres semanas […] que el Gran Turco ha colocado la corona real sobre la cabeza del mesías y que le ha dado todo el país de Judá y Jerusalén? […] Es ya de noche y debo levantarme al alba para orar y elevar súplicas a nuestro Dios, al igual que hace toda la Santa Comunidad con un fervor inexpresable. Si lo vieras con tus ojos, reconocerías que se trata de la obra del Señor. Pues pasan días y noches en la sinagoga, como si fuera el día del Gran Perdón, y en el Sabbat dan más de diez mil florines de plata. Hemos añadido nuevos bancos a nuestra yeshiva para los numerosos penitentes que acuden a ella, y, si estuvieras aquí, verías el mundo al revés. En efecto, en aquellas casas en donde se jugaba a los dados o a la lotería, lo han abandonado por sí solos, sin necesidad de orden alguna de los dirigentes de la comunidad y, día y noche, ponen en sus corazones la Ley del Señor… Y todas sus conversaciones tratan de nuestra Santa Ley. En verdad que el Señor ha enviado su verbo a Jacob. Así, pues, escúchame, Jacob [Sasportas], actúa como hermano mío y serás salvo[20]».

Sasportas no cedió un milímetro de terreno.

Poca cosa de estos desgarramientos personales trasluce la crónica del historiador oficial de la Comunidad, David Franco Mendes. El grueso de la historia está, sin embargo, ahí, en la constatación de un fraude colectivo que, aun a un siglo de distancia, cuando él escribe, sigue amargando al autor de las *Memorias do estabelecimiento e progreso dos judeos portuguezes nesta famosa citade de Amsterdam*:

> «En el año 5426 [1666] (¡Oh pueblo salvado por el Señor[21]!), recibió nuestro Kahal Kadós cartas de los

Hahamim Rabí Josseph Salom de Jerusalén y Rabí Meir Rofé, hijo de Haim Rofé de Hebrón, comunicándoles las felices noticias que tenían de El Cairo de haberse manifestado a esas quehilot nuestro Emperador Redentor, llamado Sabatai Zeví, nacido en Esmirna. Y en el inicio del siguiente año, las de su traslado a Jerusalén, a Constantinopla y de allí a Esmirna, con todas las circunstancias de sus progresos, y la fe universal que en todas partes le otorgaban. Recibió también la carta particular para los parnassim y hahamim de su mesavser el profeta Natán Benjamín de Gaza, y fue inexpresable la alegría universal, publicándose dicha noticia a la nación por parte de los hahamim y Mahamad, y cada yahid procuraba superar a su compañero en vigilias y otros actos de contrición, abstinencias y limosnas, para prepararse a merecer la redención. Las sinagogas, repletas de luces, eran frecuentadas con selihot mañana, tarde y noche, con grandísima concurrencia, como en nuestro más solemne día de ayuno. Las jesibot, continuamente abiertas día y noche, meditaban la Ley divina, turnándose sucesivamente los devotos; hiciéronse también muchas solemnidades y festejos a grandes voces por las calles. Bailaron en la sinagoga con los sofarim para exhibir el desbordamiento de su colectiva alegría. Instituyóse el decir kahamim todos los sábados, cosa que se acostumbraba a hacer sólo en los días de fiesta, y a todos los niños nacidos en aquel año pusiéronles los nombres de Sabatai o de Natán. Los días de la llegada de los correos, salían a su encuentro, deseosos de tener nuevas de la proximidad del vaticinio. Y, en los sermones, lo que más apetecía al pueblo era que se tratara el tema de la redención.

Los hahamim y estudiantes le escribieron cartas llenas de obsequiosidad y adoración, otorgándole epítetos que sólo son atribuibles al Ser Supremo; algunos particulares le pidieron instrucciones para hacer penitencias proporcionadas a sus culpas y estar ciertos de su expiación, y otros le pidieron que les revelase de qué tribu descendían. A los primeros decretó ayunos, y a los segundos informó lo que su quimérica imaginación, o, por mejor decir, su refinada impostura, tuvo a bien sugerirle, y fue todo recibido con fe ciega, de suerte que unos se mataban con ayunos y los otros creían ser de la extracción que les decía. Hubo quien, siendo cohén, al ser advertido de que no lo era, se mancilló voluntariamente con una misva, yendo en la barca con el difunto [22] a nuestros

cementerios, lo cual fue reprobado por el Mahamad; y hubo quien, siendo safeq cohén [23], advertido de que no lo era, dábale igualmente crédito; extremada fue la credulidad en aquel tiempo, puesto que uno de los hazamim, en la noche de sabbat, dijo en voz alta: «Y El ha enviado a nuestro redentor», en pretérito, en vez del futuro: «Y Él enviará a nuestro redentor en el final de los tiempos», y otro, al siguiente sabbat, en vez de decir en la havdalah las palabras: «Y el profeta Elias vendrá hasta nosotros», dijo: «Y Elias ha llegado», y ambos fueron muy reprendidos por el Mahamad, condenando la alteración de las versiones, y los hahahim también manifestaron que no lo aprobaban. Isaac Naar, con su madre, mujer e hijos, se fue, junto a Abraham Pereyra, vía Livorno, a su encuentro para recibirlo.

Isaac Athías imprimió libros de tikún para meditar en las jesibot (al estilo de los de tierra santa); y en la portada, como año, «…Mirad, Yo rescataré a mi pueblo [24]». Grabó para dicho libro una lámina en la que se ve a Sabatai Zeví sentado sobre el trono de Salomón, vestido a la turca, con turbante emplumado y cetro, y a cada uno de sus lados seis leones y, en tres líneas, escrito el texto: «En aquel tiempo, en aquellos días, suscitaré a David un vástago justo que ejecutará el derecho y la justicia en el país», y muchos sabios sirviéndole de cortesanos a ambos lados del trono. Encima de él una corona real con las palabras «ateret zvî» que van bajando desde el aire como rayos de luz sostenidos por cuatro angelitos voladores, cada uno de los cuales trae flores en su mano derecha. A sus pies, miles de almas, oyendo la meditación de unos Hahamim sentados ante una mesa redonda. Grabó además otra portada más extravagante, dividida en tres secciones: en la de arriba, la fecha de la Ley; en la de enmedio, su Jesiba en meditación; y, en la de abajo, el retrato de la visión que la quimera divulgó en Gaza, en la que se ve a Zeví a la cabecera de una mesa, caído hacia atrás el turbante; una mano sale de una nube con un cuerno de óleo y lo vierte sobre su cabeza, y otras dos manos sostienen una corona de laurel y todos los hahamim se muestran extremadamente admirados. También Semuel Baruch Rosa, que imprimía en aquel tiempo el Pentateuco, al llegar a las haftarot, decoró la portada con las palabras «ateret zvi», y, más abajo, en un cestillo de rosas, puso estas nefandas cláusulas: «Sabatai Zeví, Rey de Israel, Mesías del Dios de Jacob», y, al final: “Dichoso eres, Israel, ¡quién como tú, oh

pueblo salvado [25] por el Señor! Este es el año primero de la renovación de la profecía y el reino".

Recibía cada día el Kahal Kadós cartas de Jerusalén, de El Cairo, de Constantinopla, de Varsovia, etc., de los mayores hahamim, que verificaban la realidad; hasta que en el año siguiente, 5427 [1667], se desvaneció todo aquel fantasma en humo, al llegar cartas a nuestro Kahal Kadós de los cinco hahamim de El Cairo, con fecha de 5427, conteniendo la noticia de cómo lo habían anatemizado, de cómo Natán había huido a Roma y de cómo había tomado el famoso impostor Sabatai Zeví el turbante, adoptando la religión mahometana y haciéndose llamar Mahomed Conafagie, y que, después, el Gran Sultán lo había hecho decapitar [26]. Siguieron las confirmaciones de Andrinópolis, Esmirna y Constantinopla, y grande fue el disgusto universal de la nación, y no menor el escarnio que padeció por tal suceso. Muchas personas cultas y discretas se negaban a creerlo, se les hacía muy duro al principio; luego, la verdad se manifestó tan visiblemente, que detestaron sus engaños con imprecaciones y volvieron todos a implorar al Altísimo (como nosotros) que apresurara la venida del verdadero redentor[…].

El Doctor Orobio de Verona escribió un discurso, tan elegante como falso, en el cual, torciendo textos y soñando misterios, decía que el mesías debía apostatar, y el Doctor Ishac Orobio le respondió renegando de tal cuestión y de todos sus estudios [27]».

§ 1.2. ASCÉTICA DEL MAL

Pasemos a la política, pues, en este 16 de septiembre del año de la bestia, en el que el Sultán Mehmed IV hace comparecer ante su Consejo Privado, en Andrinópolis [28], a un santón judío, de nombre Sabatai Zeví, que, encarcelado ya —aunque, parece, con un cierto relajo— desde hace siete meses en la fortaleza de Galípoli [29], sigue proclamándose —como venía haciéndolo desde, al menos, su encuentro con Natán de Gaza en la primavera de 1665— Mesías libertador de Israel, y parece haber dejado correr la especie (o, tal vez, haberla directamente propalado) de su inminente coronación como rey de la Palestina bajo dominación otomana. La sesión —si

hemos de creer a las distintas fuentes, tanto sabataístas como cristianas o turcas, más allá de sus evidentes discordancias [30] — ha sido expeditiva. Conminado a elegir entre la profesión de la fe islámica o bien un suplicio acerca de cuya especificidad varían las versiones [31], pero que, en todos los casos, es descrito como prólogo de la ejecución, Sabatai Zeví pide, primero, un plazo de reflexión; habiéndosele negado, opta por la primera alternativa [32]. El Sultán mismo apadrina su entrada en la fe del *Corán* y le otorga un cargo palaciego bien remunerado [33]. Le siguen de inmediato en el sendero de la apostasía su esposa [34] y una parte —aquí las cifras varían considerablemente— de sus seguidores [35]. Fin de la historia. «Y ahora no me importunéis más —escribirá nueve días más tarde a su hermano Elias—, pues Dios me ha hecho turco. Tu hermano Mehemed, capici bachi otourak [“guardián honorario de las puertas del palacio”]. Pues Él ha hablado y así ha sido. Ha ordenado así y así se ha cumplido [psal. 33. 9.]».

Un acontecimiento trivial, se dirá, en la larga historia del mesianismo, de los mesianismos judíos. Craso error. Un acontecimiento único y crucial de su historia, si bien se analizan las extraordinarias circunstancias que concurren en la «caso Sabatai». Tanto en lo que concierne a su génesis y desarrollo como a su epílogo [36].

La historia de un mesías que, tras apostatar de su fe, no sólo seguirá proclamándose tal, sino que hará de la apostasía misma la esencia prístina de su mesianidad y su irrefutable prueba, es ya de por sí lo suficientemente extraordinaria como para atraer nuestra atención y exigir una reflexión más detenida. El hecho de que su proclamación mesiánica haya sido la más universalmente aceptada (las excepciones no sobrepasan lo personal y anecdótico) por la diáspora judía en la historia moderna, constituye un dato que no puede sino ser tenido como, cuando menos, expresivo de un punto sin retorno en ese elemento esencial de la identidad judaica que es el mesianismo; tal vez el umbral —un umbral trágico, bien es cierto — de su modernidad. «Todos los movimientos mesiánicos anteriores, desde Bar Kokhba, que dirigió la rebelión judía contra Roma en 132-135 —*escribe Scholem*— se limitaban a una zona determinada. En algún lugar, un profeta, o incluso un mesías, se erigía, proclamando la proximidad del fin de los tiempos, y lanzaba

un movimiento circunscrito a una provincia o a un país. Jamás había habido antes un movimiento que sacudiera a toda la casa de Israel[37]», Jamás volverá a haberlo. En el increíblemente breve plazo de diecisiete meses que va del encuentro con quien será su profeta e ideólogo, Natán de Gaza, a la apostasía de Andrinópoli, Sabatai Zeví ha desencandenado, por vez única en su historia, los dolores finales del parto mesiánico en el pueblo de Dios. A un ritmo endemoniado, ha consumido el plazo último de los días que preceden a la restauración del Reino, las vísperas del Tiempo Consumado. Ha sido AMIRAH[38], el enviado de Adonai, en el instante mismo de ir a cerrar la Historia, ese largo camino de lágrimas de la *Chekhina*[39] cabalística al que llamamos Historia.

«El año 1666» —escribirá un testigo presencial de los acontecimientos—, «debía, según las predicciones de múltiples autores cristianos, sobre todo de aquellos que se lanzan a tratar de explicar el Apocalipsis, ser un año de milagros y de extrañas revoluciones. Debía, en particular, ser un año de bendiciones para los judíos, a quienes se les prometía, o bien la conversión a la fe cristiana o bien su restablecimiento en Palestina. Por muy poco razonable que fuera semejante opinión, no dejó de hallar partidarios, y fue particularmente seguida en lugares donde domina la religión protestante. Fanáticos y entusiastas que no hablaban de otra cosa que de una quinta monarquía, de la destrucción del anticristo y de la inminente grandeza del pueblo de Israel; tanto se infatuaron con ello, que, según las apariencias, su empecinamiento dio lugar al movimiento de los judíos. Pues esta astuta nación, al ver que le era favorable la opinión de tantos visionarios, creyó llegado el momento de agitarse, y que no había sino que acomodar la sublevación al tiempo marcado por las modernas profecías. Tal fue el origen de tantos rumores extraños como corrieron por muchos lugares. Por un lado, se hablaba de la marcha de un prodigioso número de personas procedentes, se decía, de las partes menos conocidas y más alejadas de Arabia y que se suponía que eran las diez tribus y media de Israel que habían estado perdidas durante tantos siglos. En Inglaterra corrió el rumor de que se había visto abordar las costas más septentrionales de Escocia a un navio cuyas velas eran de seda, cuyos tripulantes no hablaban otra cosa que hebreo y sobre cuyos pabellones se podían leer estas palabras:

Las doce tribus de Israel. Estos rumores, que parecían tan conformes con las antiguas profecías, hicieron creer a los menos sutiles que en un breve plazo habría sorprendentes revoluciones, mediante el restablecimiento de los judíos[40]». Así —para la casi unanimidad de los cronistas cristianos— se habría encendido y atizado el fuego que haría prender la pólvora sabataísta. Todos los grandes temas de la historiografía antisabataísta cristiana están ya suficientemente apuntados en estas primeras líneas del relato de Paul Rycaut «Historia de Sabatai Zeví, falso Mesías de los judíos», que, luego, otros, con menos talento, saquearán de su *A History of the Turkish Empire from 1623 to 1677*, o —es el caso de Jean-Baptiste de Rocoles[41]— plagiarán sin más. A toro pasado, y tras el primer suspiro de alivio, todos parecen acordes en volverse contra los propios apocalípticos cristianos como los primeros —o, al menos, no últimos— responsables del mal momento vivido. La idea no tiene nada de estúpida. Está formulada (como es lógico) en términos de un sectarismo extremo, pero trae consigo una intuición sociológica pertinente: si el sabataísmo ha sido un movimiento estrictamente judío, el impulso, inicialmente imparable, de su eclosión es inseparable de un caldo de cultivo histórico en el que el componente cristiano constituye un dato hegemónico. Germinación lenta primero, luego estallido brusco y ascenso meteórico, seguido de caída perpendicular en el vacío.

Pasemos a la política, en fin, en este otoño del año de la bestia en el que Mehmet IV sabe —como lo sabe todo el mundo— que Natán (simultáneo Juan Bautista y Saulo de Tarso del nuevo Mesías, lo llamará Scholem) ha tenido la «osadía de profetizar que en el plazo de un año a partir del decimoséptimo día del mes de Kislán, que corresponde a nuestro mes de junio [de 1666], se vería al Mesías comparecer ante el Gran Señor [el propio Sultán Mehmet IV], privarlo de su corona y arrastrarlo en triunfo y cargado de cadenas[42]». Pues ya están frente a frente. Y el Sultán ha pedido un milagro. Inmediato y tangible. Las cartas sobre la mesa. Pero, ¿quién es éste, ahora ciertamente aterrado, a quien Mehmet IV propone que manifieste su invulnerabilidad frente al acero de las flechas?

De entrada, el insignificante hijo mayor de un insignificante tendero de Esmirna. Nacido en 1626[43], nada parecía augurar en

él, durante los años que preceden a su encuentro con Natán Benjamín de Gaza, destino fulgurante alguno. Nada de notable en su vida —a no ser que notable se considere el cuadro clínico de tendencia psicótica que, manifiesto desde su adolescencia, cobrará caracteres progresivamente más agudos, hasta culminar en lo que los discípulos designarán como los actos extraños en los que se tratará de hallar la fuente de su radical metafísica de la transgresión de toda norma y la prueba última de su mesianidad, esos «actos extraños» cuya consagración fuera, en el año 1648, la pronunciación pública, en la Sinagoga de Esmirna, del nombre inefable de Dios [44]. «Desde 1648 —narrará uno de sus seguidores, Salomón ben Abraham Lauriado de Alepo—, el Espíritu Santo y una gran iluminación vinieron a él; tenía la costumbre de pronunciar el nombre de Dios conforme a sus letras y de realizar diversos actos extraños, pues le parecía que actuar de tal modo era conforme, por muchas razones, a los actos de tikún que se proponía efectuar. Mas quienes lo vieron no comprendieron esto y lo tomarón por loco. Frecuentemente lo han castigado nuestros maestros de la tierra santa por sus malas acciones, que estaban muy alejadas del sentido común; se vio obligado a separarse del resto del pueblo y a errar en el desierto […] A veces era presa de una gran depresión, mas en otros momentos apercibía algo de la gloria de la Chekhina. Dios lo probó frecuentemente mediante grandes tentaciones que siempre superó [45]».

Asentada sobre un antinomismo estricto que quiere que no haya mesianidad sino en la transgresión sistemática de la Ley (de toda ley), en la ruptura del sentido dado, la tentación carpocraciana de la purificación por el pecado ha constituido, desde el inicio, el estupefaciente ritornello del sabataísmo: «¡Bendito seas, oh señor, Tú que has permitido las cosas prohibidas!» [46].

Todos los biógrafos de Sabatai Zeví han insistido sobre la psicosis maníaco-depresiva que regía la dinámica de sus «actos extraños». Empezando por sus discípulos más cercanos, que no cesan de referirse a esa misteriosa «enfermedad» como a un estigma sacral. Así, Samuel Gandor: «Se cuenta de Sabatai Zeví que durante quince años ha estado sometido a la siguiente aflicción: es presa de una depresión que no le deja momento alguno de descanso y ni siquiera le permite leer; no es capaz de decir cuál sea la naturaleza

de esta tristeza que se ha abatido sobre él; dura hasta que la depresión abandona su espíritu y entonces vuelve con alegría a sus estudios. Ha sufrido esta enfermedad durante varios años, y ningún doctor le ha hallado remedio, pues es uno de esos sufrimientos que son infligidos por el cielo [47] ».

Lejos de mí cuestionar este cuadro clínico, acerca del cual los testimonios de toda fuente son aplastantes. Debo decir, sin embargo, que la idea de la purificación por el pecado, del descenso infinito a las tinieblas como camino de salvación, la ascética del mal, en suma, acarrea una potentísima carga metafísica que ha sacudido a algunos de los más grandes espíritus del barroco; que es explícita en el casi contemporáneo Jacob Boehme, pero que desempeñará también su papel, como incitación teórica, en la *correspondencia lyenbergh* de Baruch de Espinosa. Detengámonos un momento sobre el problema, un problema que no difiere esencialmente de aquel que regirá, en los inicios del siglo xix, la gran crisis del pensamiento schellinguiano [48] que hace estallar los marcos del idealismo alemán, aquella que lo llevará a volverse hacia el cripto-cabalista autodidacta de Górlitz: no hay libertad metafísicamente consistente que no sea libertad para el mal; el absoluto está siempre más allá del bien y del mal.

Hasta 1665, difícilmente podría, sin embargo, hablarse de un antinomismo metafísico explícito por parte de Sabatai. Apenas si de rarezas inofensivas que, alternativamente, provocaron el estupor irritado o la simple burla por parte de las autoridades rabínicas. Considerado como un pobre enfermo, nadie parece haberse tomado, con anterioridad a esa fecha, demasiado en serio sus inconcretas fabulaciones de mesianidad ni los furores blasfemos que lo arrebataban en sus momentos de delirio. De este ser penoso e insignificante, Natán de Gaza hará en la primavera del 65 —en el curso de un encuentro en el que, inicialmente, Sabatai no parece haber ido a buscar en el joven sabio sino un poco de paz y de consuelo para lo que considera aún su «mal»— el personaje acaso más disolvente de toda la historia del mesianismo judío. A Gaza, Sabatai Zeví llegó como peregrino sumido en la confusión, y, tal vez, en el remordimiento por sus ensueños mesiánicos de los últimos años. Parece haber creído sinceramente que el prestigioso rabino —tan celebrado por su piedad como por su iluminación

profética y su sabiduría[49] — lo ayudaría a enterrar definitivamente los espasmos de horror que cíclicamente se apoderaban de él. En lugar de ello, no sólo fue confirmado en su por entonces quebrantada convicción mesiánica, sino que halló, por obra de Natán, el respaldo teológicoabalístico mediante el cual comprender sus violaciones extáticas de la *Torá* como la esencia misma, el elemento ontológicamente constitutivo de su mesianidad. No hay Ley, ninguna ley, sobre aquél para la preparación de cuya venida ha sido dada la Ley. En el alba del Reino, la Ley se anonada. Ser mesías es así, antes que nada, ser violador sistemático e implacable de ese residuo muerto de los tiempos periclitados que es la *Torá*. Porque sólo en la violación de la *Torá* es cumplida la *Torá*. Culminados los tiempos, el pasado y sus reglas deben ser aniquilados aun en la memoria. Al escándalo paulino de la cruz va a corresponderse ahora otro de una muy distinta hondura metafísica: el escándalo sabateiano del mal, de su asunción ontológica como aquello que debe ser fielmente atravesado en todos sus matices para acceder al *tikún* último y perfecto. No hay pureza sino en la travesía del abismo. De ahí, para Natán Benjamín, la riqueza ontológica de las «acciones extrañas» de Sabatai, «porque, si no fuese el Redentor, esas desviaciones no le acaecerían; cuando Dios hace brillar sobre él su luz, acomete toda suerte de actos que son extraños y asombrosos a los ojos del mundo, y tal es la prueba de su verdad[50]» Natán, lector inteligente de Isaac de Luria[51], lo sabe perfectamente. Sin su discurso, Sabatai Zeví no habría sido nunca sino ese «pobre Sabatai» que describen —tembloroso, aterrado ante el Sultán turco— los cronistas de la apostasía de 1666; ese personaje débil, insignificante, cuyo ascenso a la condición de mesías Gershom Scholem considerara como «uno de los más sorprendentes enigmas de la historia judía[52]».

Y, sin embargo, preciso es constatar que Natán mismo había concebido, inicialmente, cierto temor a chocar con el espíritu sencillo de los «creyentes» (es la fórmula que utilizaban los seguidores de Sabatai entre sí), mediante esta metafísica de la transgresión que, si era fundamentable coherentemente para los conocedores sutiles de la cábala, podía resultar ininteligible —y, sobre todo, inaceptable—, para los simples fíeles. La carta de Natán a los creyentes que nos transmite Rycaut en su memoria de 1680

abunda en esta línea de cautela, al insistirles en cómo «os escribo para haceros saber que, aunque hayáis oído decir cosas extrañas acerca de nuestro Señor [Sabatai Zeví,] no debéis, sin embargo, tener temor ni perder ánimos, sino más bien fortificaros en la fe: pues todas sus acciones son admirables y secretas, y no puede el entendimiento comprenderlas, y ¿quién podría fundamentar su profundidad?» [53].

Hay que decir que Natán se quedaba muy corto al calcular la capacidad de asimilación popular de sus tesis. Los «actos extraños» no sólo no generaron rechazo, sino que abrieron una corriente de fervor popular sin precedentes desde el éxito del paradojismo paulino [54]. El pueblo creyente está dispuesto a hacer suyas, al pie de la letra, las palabras que el profeta de Gaza escribe a su Señor Sabatai: «Hemos oído cosas extrañas, mas somos animosos y nuestro corazón es como el de los leones; además de que no debemos preguntarnos la razón de lo que hacéis, pues vuestras obras son maravillosas e incomprensibles y nuestra fidelidad por vos, a toda prueba [55]».

Como lo ha descrito muy detalladamente Scholem, «en su estado de iluminación, Sabatai Zeví fue el vivo arquetipo de la paradoja del santo pecador; es probable que, pese a su incapacidad para expresarse, viese en el curso de sus estados de exaltación, en la violación de la santa ley, la imagen de un acto de *tikún*. Esta es la única y verdadera herencia de Sabatai Zeví: el carácter quasi sacramental de las acciones contradictorias, que toman aquí la forma de un ritual, permaneció como la *shibboleth* [espiga] del movimiento, no menos que en sus formas más radicales. En su estado "normal", el sabataísta no es otra cosa que un antinomista. Su conducta es un *rito*, la acción solemne de un individuo o de todo un grupo, un acto excepcional, que trae consigo una gran agitación y proviene de la sacudida profunda de las fuerzas emotivas [56]». Supresión o mutación de las fiestas del calendario judío, orden de comer alimentos prohibidos, modificaciones litúrgicas, introducción de rituales orgiásticos y comunidad de esposas… ¿Qué había de ser todo eso, sin embargo, frente al verdadero, al gran escándalo, el del fracaso? También éste fue aceptado como prueba indiscutible de mesianidad. Para lavar las faltas de su pueblo, en un *tikún* definitivo que lo reconcilie con su Dios, el Mesías debe descender

hasta el fondo de la abyección: la derrota y el calabozo. «La más grande prueba que podemos tener de ser este Santo señor [Sabatai Zeví] nuestro Redentor y Misiah —escribirá el "creyente" sefardita Mosseh Gidhon Abudiente— es su prisión [57] ».

No es probable, sin embargo, que los *creyentes* se esperaran la última prueba que les estaba reservada: la apostasía. Sólo los más selectos sobrevivirán a ella, para lanzarse hacia la orilla salvaje de una playa sin retorno.

Hubo, al principio, los intentos de rehuir la aceptación de lo ocurrido, que Rycaut nos narra con malévola delectación:

> «Así acabó un asunto que los judíos habían observado como el más importante de su vida y que no tuvo, sin embargo, más que un desenlace cómico. Sus esperanzas se vieron de pronto subvertidas. Aquellas pomposas promesas de un poderoso reino, aquellas deslumbrantes certidumbres de una cercana grandeza dejaban sitio al dolor. La consternación sucedía a la confianza, y, en lugar de los honores de los que se habían envanecido, viéronse cubiertos de vergüenza, expuestos a la burla de los demás y abandonados a los reproches que su conciencia les hacía por haber sido tan crédulos.
>
> Difícil sería mostrar cuán extraño cambio produjo el de Sabatai sobre todos los judíos. Las noticias invadieron de inmediato toda Turquía, que supo así cómo el pretendido mesías había rendido homenaje a Mahoma. Los judíos se vieron en el mayor de los estupores. Habían tratado por todos los medios de persuadir a los demás de que aquel impostor era el mesías. Todos cuantos con ellos vivían se habían hecho prosélitos suyos y doquiera que los judíos ponían la mirada no veían sino objetos que les reprochaban su extravagancia. Por todas partes se hallaban expuestos a la pública irrisión, y los niños corrían tras ellos por las calles. En Esmirna se creó una palabra, *Pouftai*, que todo el mundo pronunciaba con desprecio y burla, señalando a los judíos con el dedo. De suerte que este pueblo visionario viose durante mucho tiempo obligado a mantenerse oculto y a observar un silencio acompañado de confusión y desesperación. Los hay, sin embargo, tan ciegos, que no aceptan que Sabatai se haya hecho turco, y creen que sólo una sombra se ha quedado en esta tierra, sobre la cual anda con turbante blanco y ropajes

> turcos, mientras que su cuerpo y su alma han sido elevados al cielo, donde uno y otra permanecerán hasta el tiempo marcado para el cumplimiento de tantas maravillas. Esta opinión se afirmaba con tanta fuerza, que no parecía sino que el pueblo, encantado con su error, no quería que lo libraran de él […] [Los diputados de la comunidad judía de Cazal] rindieron visita al hermano del impostor, quien les aseguró que no era éste quien había tomado la forma y ropaje de un turco, sino su ángel, o su espíritu: que el cuerpo había subido al cielo, donde permanecería hasta el momento marcado por los decretos del consejo de Dios, y que tendrían confirmaciones de ello por Natán [58] ».

La hipótesis del *eidolon* que, como un cascarón vacío o un *golem* simulador, sustituía en la tierra al Sabatai ascendido a los cielos, para burla y escarnio de los gentiles que creían haber podido aprisionar al enviado del Todopoderoso, duró, sin embargo, muy poco tiempo. Luego, estos patéticos intentos de rehuir la dolorosa realidad fueron sustituidos por su estricto vuelco: la gozosa aceptación del carácter antinómico de la nueva fe. La sacral imagen de la abyección mesiánica se constituye entonces en paradigma de la nueva mística de la absoluta transgresión.

¿Cómo vive su fe el devoto de un mesías apóstata, de un mesías que toma su mesianidad de su apostasía y sólo en ella la realiza? Como un fidelísimo espejo colectivo de sí mismo, si se trata de un ex-marrano o descendiente de marranos. ¿No ha sido acaso exactamente ésa su experiencia profunda de dos siglos de duplicidad en tierra de cristianos? Mucho más ininteligiblemente, con seguridad, si se trata de *ashkenazim*. «Todo Israel tenía vueltos los ojos hacia vosotros, [miembros de la comunidad sefardita de Amsterdam], cuando estalló este asunto mentiroso [del sabataísmo] —se quejará amargamente Sasportas ante sus correligionarios—, y, si hubiérais condenado las noticias que llegaban, o, al menos, no las hubiérais aceptado como ciertas, las demás comunidades habrían seguido vuestro ejemplo [59] ». Era pedir demasiado. En nada ni en nadie habría podido hallar la comunidad judía hispanoportuguesa mejor consuelo que en la figura de este mesías cubierto con el turbante musulmán, sobre el cual transferir las culpas —más aún, los remordimientos— contraídas al pie de las pilas bautismales de la

Península. «Decretado estaba» —escribirá uno de ellos, el creyente Abraham Cardoso— «que el Rey-Mesías revestiría ropajes de marrano para presentarse así de incógnito en medio de sus hermanos judíos. En una palabra, que sería marrano como yo [60] ». El traidor heroico carga sobre sus espaldas, infinitamente poderosas por la voluntad de Yaveh, con todo el lote de indignidad acumulada, que su pueblo no podía seguir soportando. Scholem ha sabido verlo con lucidez y generosidad, allá donde otros historiadores judíos han querido empeñarse en cerrar los ojos y clamar contra el puro y simple fraude:

> «Parece casi increíble que un movimiento basado en semejantes fundamentos haya podido influir sobre un número tan grande de personas. Es preciso, sin embargo, tener en cuenta la existencia de un factor externo de una importancia crucial; me refiero al papel jugado dentro del movimiento por las comunidades sefarditas. Durante varias generaciones, los marranos de la Península ibérica, los descendientes de aquellos judíos que, por centenas de millares, se pasaron al cristianismo durante las persecuciones de 1391 a 1498, habían sido, por así decir, forzados a llevar una doble vida. La religión que profesaban no era aquella en la cual creían. Este dualismo no podía sino poner en peligro o aun destruir la unidad del sentimiento y del pensamiento judíos; incluso aquellos que retornaron al redil tras su fuga de España, o la de sus hijos, sobre todo en el siglo XVII, guardaron algo de aquel maquillaje espiritual. La idea de un Mesías apóstata podía pre sentárseles como la glorificación religiosa del acto mismo que continuaba atormentando sus propias conciencias. Marranos hubo que trataron de justificar su apostasía, y es significativo que todos los argumentos que acostumbraban a utilizar para justificar su criptojudaísmo se reencuentren más tarde en la ideología del sabataísmo, sobre todo la repetida referencia a la suerte de la reina Esther, de quien se suponía que había llevado una especie de existencia marránica en la corte del rey Asuero, “no revelando ni su raza ni su nacimiento”, al mismo tiempo que permanecía fiel a la religión de sus padres.
>
> Un Mesías forzado, por la naturaleza misma de su misión, a la tragedia inevitable de la apostasía constituía una doctrina idealmente hecha para proporcionar una salida sentimental a la atormentada conciencia de los marranos. Dudo que sin esta

> predisposición espiritual por parte de las numerosas comunidades sefarditas hubiera echado la nueva doctrina raíces suficientes para convertirse en un factor importante en la desintegración del ghetto. La similitud entre la suerte de los marranos y la del Mesías apóstata fue puesta de relieve inmediatamente después de la apostasía de Sabatai Zeví, y no es un azar que el propagandista principal de esta escuela, Abraham Cardoso (muerto en 1706), haya nacido marrano y haya comenzado sus estudios por la teología cristiana […] Cardoso enseñaba que, como consecuencia de los pecados de Israel, estamos todos originariamente destinados a ser marranos, pero que la gracia de Dios nos ha salvado de tan aterrador destino, consistente en vivir, por así decir, en un constante rechazo del propio conocimiento y de la propia creencia interior, infligiendo ese supremo sacrificio al Mesías, pues sólo el alma de un Mesías es lo bastante fuerte como para soportar sin daño tal destino [61] ».

§1.3. LA NOCHE OSCURA DEL MESIANISMO

En el momento mismo en que, en Andrinópolis, Sabatai Zeví se convertía en Azziz Mehemed Effendi, una embajada presidida por Abraham Pereyra hacía escala en Livorno, a mitad de su camino desde Amsterdam hacia la capital del imperio Turco [62] . Su misión: poner a los pies del Mesías la sumisión y los poderosos medios materiales de la pujante comunidad judía hispano-portuguesa. La presencia del acaudelado Pereyra, lejos de ser puramente simbólica, representa la decisión de los comerciantes amstelodamos de apostar por la inmediata liberación de Palestina. El viaje no llegará a su fin. Las noticias procedentes de Turquía lo truncarán en seco.

Se abre entonces el momento más extraño (también, quizás, el más fascinante) del sabataísmo. Su afirmación y consolidación tras la apostasía del mesías. La línea argumental tiene un marcado regusto cristianizante, no ajeno, sin duda, a la hegemonía sefardita del movimiento: ¿quién, sino el enviado de Dios, podría asumir sobre sí la tarea de redimir las iniquidades cometidas por el pueblo elegido a lo largo de su exilio? Atravesando y recogiendo en su persona todos esos estratos de la perversidad, sólo este emisario —

que progresivamente irá siendo divinizado, al modo y manera de Jesús de Nazaret— puede completar en una sola operación mística el ciclo purificatorio de la *Chekhina*. La imagen cabalística de las «chispas» de luz que es preciso recoger a través de la escala de las sombras, el descenso a los infiernos de esta prolongada noche a la que llamamos mundo, halla aquí su realización y su fin último. La radical filosofía de la libertad que una tal metafísica del mal implica necesariamente se mostrará de inmediato incontrolable. Porque, ¿qué otra cosa puede constituir el ideal místico del fiel creyente, sino el lanzarse con armas y bagajes a la misma batalla, al mismo *tikún*, al mismo abismo infernal en que su guía y señor se debate? Si los sabataístas moderados trataron de limitar la sublimación ontológica de la transgresión al modo de ser que es propio del solo *mesías*, su batalla se revelaba muy pronto condenada al fracaso: el radicalismo es consubstancial al horizonte metafíisico sabataísta. Desde los *dunmeh* turcos hasta los *frankistas* centroeuropeos, una misma idea se abrió paso de inmediato: la de que sólo en la violación de la ley, de toda ley por todos los fieles, yacía la esencia de este judaismo apocalíptico y postmesiánico. Apóstatas recalcitrantes y gozosos, encerrados en el secreto más estricto —ese que hace que sus documentos sean escasísimos y su historia casi imposible de trazar más allá de la leyenda—, los *dunmeh* [63] han conservado hasta el siglo veinte, bajo el turbante islámico, su judaismo místico e intransigente, hecho del elitismo ascético y de los rituales oscuros que forjaron su leyenda [64]. Cínicamente a caballo entre la religión y la política, los discípulos del Jacob Frank que predicara que todo estaba permitido a los creyentes, parecen, tras haber desempeñado un cierto papel en la gran fiesta revolucionaria de finales del siglo xvm, haberse diluido en sus respectivas sociedades cristianas. Sólo tras la formación del Estado de Israel y la consiguiente afluencia de documentos procedentes de los archivos más secretos de la diáspora, ha podido un equipo de investigadores, que tuvo en Gershom Scholem su figura más relevante, proporcionarnos, al menos, las primeras briznas para el trazado de una historia hasta el día de hoy más legendaria que precisa.

Pero volvamos a nuestra historia amstelodama.

En junio de 1675, H. Oldenburg logra restablecer su

correspondencia con Baruch de Espinosa. Han pasado más de diez años. Una década, para los judíos de Amsterdam, de agotadores impulsos mesiánicos que han sacudido los cimientos de la comunidad hasta dejarla sin aliento, exhausta. «La diferencia entre los [simples] dolores del exilio y los dolores mesiánicos es que los primeros "dejan un intervalo entre uno y otro rebaño" [*Gén.* 32, 17], mientras que los dolores mesiánicos son ininterrumpidos. De hecho, desde 1648 hasta hoy no hemos conocido tregua[65]» —escribió uno de sus miembros. Y, tras del entusiasmo, la fatiga profundísima, la usura del tiempo, el callejón sin salida del enquistamiento o la disolución. El abandono irreversible del ideal mesiánico, o bien su exasperación patalógica en el sabataísmo clandestino, para el cual la redención ha sucedido— de un modo místicamente subvertido y misterioso— ya. En ambos casos, final del mesianismo de la esperanza.

Verano de 1675. Oldenburg no necesita ya repetir su pregunta de 1666 sobre el retorno de los judíos. No diré que tiene la respuesta en el curso de la historia: la historia no es sino tiempo muerto, materia bruta sin sentido que nada sabe de preguntas ni respuestas; todas las verbalizaciones, teleológicas o no, le son, deplorablemente, transplantables: desde las de aquellos que en el fracaso no quieran ver sino prueba de la irremisibilidad del exilio judío, hasta las de quienes se empeñen en leerlo como signo del momento negativo pronto a ser subsumido en la dialéctica tumultuosa de las finalidades […] No hay respuestas —preguntas, por tanto— más que en los libros. Oldenburg tiene uno en las manos, *quaedam mihi videbantur tune temporis vergere fraudem Religionis*[66]. Podemos, casi, verlo abrir ese Tractatus «de nombre impío[67]» por el capítulo III, leer las líneas finales que rechazan toda lección determinista de la historia, toda finalidad de los procesos, toda teleología, toda historia tal vez:

> «…si los fundamentos de su religión no afeminan su alma, me inclinaría a creer sin reserva que un día, cuando la ocasión sea propicia, dado lo cambiante de las cosas humanas, los judíos restablecerán su Estado y Dios los elegirá nuevamente[68]».

Ni teleología positiva, ni teleología negativa. Ni entusiasmo, ni rechazo. […] *Humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*[69]. ¿Nada de lo ocurrido habría afectado, realmente, a Baruch de Espinosa?

CAPÍTULO II

APOLOGÍA DEL FALLIDO: LA EPOPEYA MARRANA

Él me ha hecho habitar en lugares tenebrosos.

(Lamentaciones, 3,6)

§ 2.0. PROLEGOMENA

«¿Qué significa nacer en un sector de la sociedad que ha tenido 50 000 quemados y reconciliados?», se ha preguntado, en una obra hoy clásica, Julio Caro Baroja. «Dolor y sufrimiento», responde. «Después, la adopción de posiciones particulares que son muy difíciles de describir en espacio corto. Las situaciones creadas en España para los conversos son de un gran interés en la Historia de las sociedades humanas. Pero hay que tener un cerebro potente y una imaginación vigorosa para reconstruirlas como merecen [1]». Exigencia de rigor y potencia que atraviesa, en la segunda mitad de nuestro siglo, una literatura abundante, de entre la cual trabajos como los de Baer [2], Roth [3] y, en cierta medida, Poliakov [4], pueden proporcionarnos hoy las bases para una objetiva valoración del problema en juego. Las consecuencias que para el desarrollo ideológico-cultural europeo entraña esa «epopeya marrana» de que gusta hablar el último de ellos, están, sin embargo, en buena parte por descifrar en sus detalles. Aún en el siglo xx, la lectura de un Elias Canetti puede, de pronto, hacernos resurgir, como en un fogonazo, la presencia de ese «otro mundo» marginal, en el que la

resonante fascinación del viejo ladino sigue tejiendo una trama difusa, de cuya huella real no siempre es fácil seguir los trazos. Se ha dicho muchas veces; lo repetiré una más. Un pueblo que ha sabido así preservar su lengua y su lejana añoranza del país perdido, un pueblo cuyo orgullo de origen ha sobrevivido a cinco siglos de humillación, servidumbre y exterminio, un pueblo cansado y vivo en su cultura, como lo es el sefardita, constituye, primero, un objeto de estupor admirativo; luego, un enigma histórico de primer orden, cuyo mecanismo interno es preciso tratar de comprender. Baruch de Espinosa, es cierto que —como lo señalara un prestigioso erudito luso [5] —jamás hubiera pasado, en la vieja ciudad de Oporto, de ser un pequeño comerciante de mayoro menor fortuna. A no ser, claro, para convertirse en un montonero de cenizas. Indudable resulta que sólo su doble exilio holandés pudo darle las condiciones en las cuales plantear una palabra que en su patria de origen habría sido literalmente inaudible —y esto es tanto como indecible—. No lo es menos que simple comerciante —próspero comerciante, tal vez— habría sido en la ascendente Holanda, si algo en él muy profundo no fuera la expresión de un desgarramiento histórico que él tratara de decir e interpretar. No intento buscar sentido a una tragedia que, en tanto que tragedia de un pueblo entero, desborda infinitamente toda proyección de sentido. No intento conmoverme o deplorar. Como el paciente tallador de lentes de Rijnsburg, quisiera, simplemente, comprender. Esta es mi hipótesis: Espinosa como cristalización teórica de una pérdida absoluta de identidad, la del marrano hispano-portugués, que compromete los cimientos de toda concepción tradicional de la consistencia del sujeto, para remitir su horizonte de planteamiento al de una teoría de lo imaginario deseante. La teorización del carácter imaginario de toda identidad subjetiva —que trataré aquí de mostrar como la clave de la bóveda de la obra espinosiana y, ante todo, claro está, de la *Ethica*— ha sido vivida en propia carne como una experiencia lacerante por la comunidad trágica de la que Bento fuera culminación en el momento mismo de ser de (y por) ella expulsado. Una sociedad excluida, poco a poco, a trompicones que pasan a través de los nombres de Uriel da Costa y Juan de Prado, ha ido construyendo, inconscientemente, su gran monumento: la teoría de la inevitable necesidad de la exclusión, de

su exclusión, de toda exclusión. De la conjunción histórica de la libertad holandesa y la memoria trágica del marranismo, sedimentada a lo largo de dos tercios de siglo, ha nacido la revolución espinosiana, una de las dos o tres únicas mutaciones verdaderamente radicales que ha sufrido la historia de ese estático campo de batalla llamado filosofía.

§ 2.1. GENEALOGÍA DEL TRAIDOR HEROICO

Marranos, fallidos, deficientes, inacabados, carentes[6]. La cazurrería del vulgo irá añadiendo nuevos dejos despectivos sobre la denominación: alusiones al animal de carne *trefe*, sal gruesa a costa del caballo de Mahoma[7]. Todo el espacio escénico de la brutalidad infatuada del poder se despliega en este acto, verbal primero, luego físico, con el que se arroja a la cara del cristiano *nuevo* su falta de completitud, su inevitable desfondamiento, su vacío de esencia perdurable. Pronto será asumido, con arrogancia no menos reafirmada en la desdicha, por el reo frente sus verdugos. Extraño estigma, el de la carencia (de pueblo, de poder, de nombre, de identidad subjetiva), que será el signo mismo de identidad de un pueblo disperso. Rotunda afirmación en el espacio de la pura negatividad, que otorgará a los judíos españoles de la diáspora su sello propio más notable.

2.1.1. Y, sin embargo… Sin embargo, no siempre ha sido ese clima crispado de intolerancia el dominante en las relaciones interreligiosas en la Península. Seis siglos de coexistencia estable, entreverados, eso sí, de chispazos de violencia, han marcado el signo de esa España de las tres religiones[8]. La cristianización definitiva, que sigue de cerca a la liquidación del poder islámico, va a arrasar para siempre la pluralidad religiosa en la Península. Ningún resquicio quedará entonces para la supervivencia de bolsas de creencia autónoma.

Con el Islam fue la era dorada de la *Sefarad*[9] hispánica: un breve periodo de impulso económico y cultural, cuya añoranza quedará grabada en la memoria histórica del judío errante. Quedaba así atrás el primero de los períodos negros de la

comunidad judía española: el que se iniciara con la conversión regia del año 589. Desplazado el arrianismo a la restringida esfera de determinados círculos aristocráticos de la nobleza visigoda, el catolicismo triunfante había iniciado, en esa fecha, sus primeros ensayos como rodillo compresor de toda alteridad [10]. Sisebuto, en el 612, había abierto un período de un siglo de legislaciones contundentemente represoras contra la comunidad judía, cuyos orígenes peninsulares pretenden perderse en lo legendario [11] y cuya presencia económica (fundamentalmente como propietarios de tierra, pero también ya, aunque en menor escala, como incipientes comerciantes) había cobrado, en los dos siglos previos, un papel notable.

Las primeras conversiones forzadas esbozaron, con Sisebuto, un destino que para el judío español llegará a ser harto familiar. Los concilios de Toledo (633 y 694) marcan los mojones de una euforia cristianizante visigoda, cortada por la islamización que sigue al desembarco del año 711.

En el curso de unos pocos años, un ejército de no más de 7000 hombres pone fin al estado de cosas reinante en la península. Muy alto tenía que ser el grado de descomposición (en todos los órdenes, desde el político-administrativo hasta el moral, pasando, claro está, por el militar) del reino, para que, con tan exiguas fuerzas, la liquidación fuera tan rápida. La ductilidad de los invasores, su capacidad para comprender sus propias limitaciones y tratar, en la medida de lo posible, de no interferir demasiado en la autonomía cultural y religiosa de cristianos y judíos, iba a producir, muy pronto, efectos poco imaginables unas décadas atrás. Unos como otros tuvieron acceso a puestos importantes de la administración del Estado, imperiosamente necesitada de un personal especializado del que los caudillos militares se sabían carentes. Fueron, finalmente, personajes judíos quienes mejor se adaptaron a tales funciones: el pueblo de Israel, gracias a la notable plasticidad a que la historia lo tenía habituado, supo aprovechar este principio de relativa tolerancia. No así los recién humillados cristianos visigodos, que no podían históricamente disponer de nada semejante en su arsenal anímico. «La Iglesia» —ha escrito Yitzhak Baer— «pretendió regir la sociedad humana con el poder de los sacramentos, prescindiendo del cambiante poder geopolítico. La Sinagoga, por su

parte, aprendió a esperar la intervención divina para instituir el reino de la justicia sobre la tierra[12]».

Una enrevesada dialéctica amo/esclavo se abre paso, a partir de ese momento, creando una progresiva espiral de rarificaciones, cuyo fantasma no es difícil de adivinar en los momentos finales de la tragedia judía española.

Fortalecido por esa extraña unificación de la diáspora en torno a la lengua única y el único ritual, que constituye el magno monumento de los autores del *Talmud Babilónico*[13], derrotado un caraísmo cuya radical heterodoxia solo volverá a levantar cabeza en los momentos finales de la descomposición, el pueblo de Israel se lanza, confiado en sus propias fuerzas, a una tarea de consolidación temporal, como siervo imprescindible del aparato del Estado, la cual, tras esbozar un momento de esplendor sin precedentes, lo conducirá a la asimilación, primero, y luego al rechazo y el exterminio. «Los príncipes gentiles pudieron […] utilizar a los judíos para sus fines personales. Esto, a su vez, abrió a los judíos las puertas de la sociedad gentil y les permitió alcanzar en ella una posición económica y social[14]». También abrió el camino de los recelos y odios declarados de una población cristiana que no dejó nunca de reprocharles su doblez o, en el mejor de los casos, ese resentimiento que en sus detalles teorizara Juan de Huarte, al describir cómo «los que viven en servidumbre, en tristeza, en aflicción y tierras agenas, engendran mucha cólera requemada por no tener libertad de hablar, ni vengarse de sus injurias: y este humor […] es el instrumento de la astucia y la malicia[15]». Así comenzó, tal vez, todo.

2.1.2. «La llamada tolerancia es virtud fácil» —ha escrito un sabio apologista de la Inquisición, a finales del siglo XIX—; «digámoslo más claro: es enfermedad de épocas de escepticismo o fe nula. El que nada cree ni espera en nada, ni se afana y acongoja por la salvación o perdición de las almas, fácilmente puede ser tolerante. Pero tal mansedumbre de carácter no depende sino de una debilidad o eunuquismo del entendimiento[16]». Todos, a la hoguera, pues. Santiago va a proceder al definitivo cierre de España.

Y, sin embargo —decía—, nada en la legislación que

inmediatamente precede a la expulsión de 1492 parece dejar prever, al menos a primera vista, la brusquedad del drama que se avecina. Los historiadores judíos contemporáneos han insistido, frecuentemente, sobre ello. «El análisis de los servicios prestados por los judíos a la corona —*escribe, acerca de este período, Y. Baer* — viene a demostrar que su actividad política no fue menor que en las generaciones precedentes. Por el contrario, parece que los grandes fines que los Reyes Católicos se proponían despertaron una vez más en el corazón de los judíos de España la vocación política heredada de sus antecesores. Muchos de ellos pensaron ciertamente que un régimen fuerte y una administración reformada eran preferibles a la anarquía que había reinado en los últimos tiempos; y en la persecución de los conversos vieron una necesidad política que no carecía de cierta justicia… Los filosofastros que habían perdido la fe en la providencia de Dios para con su pueblo elegido y perseguido, cerraban sus ojos para no ver las desgracias de su pueblo y se entregaban con entusiasmo, junto con oficiales cristianos instruidos y rectos bajo la dirección de sus grandes monarcas, a la tarea de cumplir sus funciones políticas y civiles [17] ».

Queda en pie una función social perfectamente clara: hasta 1492, pese a todas las *razzias* esporádicas con que los aprendices de San Vicente han ensangrentado la Península, la comunidad judía ha seguido conservando el mismo papel esencial en la economía y la administración que ocupara desde los tiempos de la España musulmana y los primeros momentos de la reconquista: el de un personal altamente especializado y competente, muy por encima de la media de la época, del que los reyes no tenían más opción que echar mano para preservar el correcto funcionamiento de la máquina del poder.

Para cualquier conocedor de los usos y tradiciones de esa religión de «fanáticos del polvo, poetas del desastre [18] », ajena, por definición y arrogancia, a todo proselitismo —práctica esta que, más allá de despreciar, considera literalmente infamante—, hay algo de estupefaciente en la fórmula empleada por el decreto de 1492 para justificar la expulsión:

«é consta é paresce ser tanto el daño que á los cristianos se

> sigue é ha seguido de la participación, conversación ó comunicación, que han tenido é tienen con los judíos, los quales se precian que procuran siempre, por quantas vias é maneras pueden, de subvertir Nuestra Sancta Fée Católica á los fieles, é los apartan della é tráenlos á su dañada creencia é opinión, intruyéndolos en las creencias é ceremonias de su ley, faciendo ayuntamiento, donde les lean é enseñen lo que an de tener é guardar según su ley; procurando de circuncidar á ellos é á sus fijos; dándoles libros, por donde recen sus oraciones; declarándoles los ayunos que son de ayunar é juntándose com ellos á leer é á escribirles las historias de su ley; notificándoles las páscuas antes que vengan; avisándoles de lo que en ellas se ha de guardar é facer; dándoles é levándoles de su pan ácimo é carnes muertas con ceremonias; instruyéndoles de las cosas que se han de apartar asi en los comeres como en las otras cosas prohibidas en su ley, persuadiéndoles que tengan é guarden quanto pudieren la ley de Moysen; faciéndoles entender que no hay otra ley, nin verdad, sinon aquella: lo cual todo costa por muchos dichos é confesiones, asi de los mismos judíos como de los que fueron engañados é pervertidos por ellos: lo cual ha redundado en gran daño é detrimento é oprobio de nuestra santa Fée Católica [19] ».

Es una acusación poco seria [20]. El judío se sabe elegido por Dios; nunca osaría tratar de suplantarlo. No ha habido nunca nada semejante al proselitismo en el mundo hebraico; «el más intolerante y más perseguido de los pueblos une el universalismo al más estricto particularismo [21] », en brillante —y paradójica— fórmula de Cioran.

Más fundamento tiene otra acusación: la de descreimiento, o aun abierto escepticismo, en materia religiosa. Un reproche que los cristianos del siglo xv han reiterado machaconamente sobre los hombres de la Sinagoga. No sin motivo. Y es que, en efecto, entre las grandes familias de alcurnia comercial y administrativa sobre todo, un cierto clima de laicismo, difuso desde los tiempos de la unificación bajo el *Talmud Babilónico*, va a ir tomando cuerpo y cristalizando en unos inconcretos «deísmo» y «epicureismo [22] », cuyo fantasma reaparece, por lo demás, en todas las grandes arengas rabínicas de la época. Si, a mediados del siglo xv, esta

actitud ha pasado a ser semipública y, en algún caso, casi ostentosa, como lo señala Poliakov [23], nada tiene de chocante que en ello haya visto el rígido cristianismo castellano el último acicate de un antisemitismo primario que, asentado sobre la base económica del rencor hacia un sector social de «triunfadores», ha ido progresivamente rarificándose bajo el sucesivo follaje del resquemor religioso y la abominación de lo ajeno, lo distinto. Los odiosos montajes procesales, como el del «niño mártir de la Guardia», en vísperas de la expulsión, no parecen sino escenificaciones operísticas de esa crispación ambiental que rueda en avalancha.

Poco contó, frente a esta espiral endemoniada, la conciencia del desastre económico que la medida iba a acarrear. Los reyes, que conocían bien el peso económico de la comunidad judía, no podían llamarse a engaño. Pero la presión social era ya demasiado fuerte. La escena de astracán que nos describe Llórente puede no haberse producido nunca; su sentido es, sin embargo, preciso:

> «Los judíos, noticiosos de lo que les amenazaba, y persuadidos de que podían evitar su peligro con dinero, prometieron a los reyes Fernando e Isabel contribuir con treinta mil ducados para gastos de la guerra de Granada, ofreciendo conducirse a satisfacción del gobierno y arreglarse a las leyes del reino sobre habitar barrios separados y cercados, retirarse antes de anochecer y abstenerse del ejercicio de ciertos destinos con los cristianos. Los reyes se inclinaron a condescender: lo supo Torquemada y este fanático tuvo la osadía de ir al cuarto de los reyes con un crucifijo y decirles: "*Judas vendió una vez al hijo de Dios, por treinta dineros de plata: Vuestras Altezas piensan venderlo segunda vez por treinta mil. ¡Ea, señores, aquí le tenéis! ¡Vendedlo!*" Los reyes, ofuscados, promulgaron una ley, en 31 de marzo de 1492, mandando que todos los judíos de ambos sexos salieran de España antes de 31 de julio de aquel mismo año, bajo pena de muerte y confiscación de bienes; que ningún cristiano les ocultase pasado el término, bajo igual confiscación, y que aquéllos vendieran sus bienes raíces, pudiendo sacar sus muebles, menos oro, plata y dinero, el cual debía extraerse en letras de cambio o mercaderías de lícito comercio [24] ».

En sus aspectos personales, la expulsión tiene caracteres de un dramatismo, las más de las veces, desgarrador. En su dimensión económica, social y cultural, constituye, sencillamante, una catástrofe en el proceso de formación de la España moderna. Las patéticas caravanas de judíos, que los cronistas de la época nos han descrito con minucia, se llevaban consigo algo más que cosas, familias y dinero producto de bienes malvendidos: la esperanza misma del nacimiento de un Estado moderno abandonaba con ellos el horizonte español, en el momento mismo en que el oro de América iba a apuntar los albores de la «acumulación originaria» sobre una Castilla de guerreros y eclesiásticos. Se inicia la modernidad.

Aún, en los últimos años, una postrera esperanza de retorno a la coexistencia trató de abrirse paso. Era ya demasiado tarde. El problema de los primeros conversos a la fuerza, quienes, desde luego, seguían judaizando clandestinamente con el apoyo de sus hermanos menos desdichados, pesaba como una losa sobre las relaciones entre las dos comunidades. El derecho de la Inquisición a disponer ante sus tribunales de esos «cristianos heréticos» era, sin duda, jurídicamente incuestionable. Y, en un último intento desesperado por evitar la hecatombe, los propios jefes de las comunidades judías llamaron a colaborar con los inquisidores en la delación de aquellos «malos cristianos», sobre los que había de caer el peso del brazo secular, para salvaguardar, al menos, a los hermanos que habían permanecido firmes en su judaismo autónomo. ¡Vana esperanza, y persistente, la de quienes piensan poder calmar la sed de muerte del poder, dosificándole el consumo de cadáveres! Una vez desencadenada, la matanza es irrefrenable. Hasta que la última lengua de fuego haya consumido la postrer gavilla.

Patético testimonio, el del cronista judío que nos cuenta cómo, «antes de la Expulsión, el rey de España persiguió a los conversos e investigó en sus conciencias porque practicaban algunos preceptos del judaismo en secreto; y ordenó a los judíos que en todas las ciudades predicaran en las sinagogas e impusieran un anatema contra quien sabiendo de algún converso que diera o hubiera dado aceite para la lámpara de la sinagoga, no lo revelara. Y los predicadores decían sermones en las sinagogas en presencia de los

escribanos del rey, y hacían jurar al pueblo que si no decían, etc., y afirmaban que era mandato del rey que lo revelaran y anatemizaban a quien no lo revelara. Y, ¡ay!, la espada de estos anatemas consumió a los judíos españoles, que allá donde iban encontraban desgracias y males[25]».

El gesto fue, naturalmente, tan indigno como inútil. Tratar de distinguir, a finales del siglo xv, entre un converso y un judío puro era una operación de la que lo menos que puede decirse es que resultaba bizantina. Mucho más operativo, discutir acerca del sexo de los ángeles. Hubo delaciones, sí. Pero eso poco arreglo podía poner a un asunto que afectaba a la identidad última de un pueblo entero. Finalmente, la autoridad civil cortó en seco los términos del debate.

En el 31 de marzo de 1492 es proclamado el edicto de expulsión de los judíos públicos de Castilla. Los que decidan abrazar la fe cristiana[26] y recibir el agua bautismal quedarán, automáticamente, sometidos (como cualquier otro cristiano) a las reglas del juego —de un juego cuyo árbitro último es, claro está, el Santo Oficio—. Toda ambigüedad ha quedado pulverizada.

Muy pocos se convirtieron. Era el momento de marchar, y eso todos lo sabían bien. El respetado Rabí Yuda, por ejemplo, «antes de venir la inquisición, lo sabía todo, y puso en la ventana tres pares de tórtolas, unas peladas y degolladas y escrito en sus cuellos; estos son los forjados que saldrán últimamente, otras peladas y no degolladas, que serian los del medio, otras sin plumas y vivas, que eran los primeros[27]». En los pocos meses que para ello se concedieron, saldaron sus bienes en condiciones con frecuencia leoninas, y el pueblo de Israel comenzó su nuevo éxodo. En vano esperaron los judíos españoles que el Mar Rojo se abriera. Esta vez no hubo más que una historia larga de muerte y desesperanza.

Cuatro meses son un plazo muy breve para reorientar una vida. Hacia el norte de Africa, primero, luego, y sobre todo, hacia Portugal, las calamidades no hicieron sino multiplicarse. «Algunos judíos, cuando se les acababa el término, andaban de noche y de día como desesperados; muchos se volvieron del camino y aun de donde fueron, y recibieron la fe de Cristo; otros muchos, por no privarse de la patria, donde habían nacido, y por no vender, en aquella ocasión, sus bienes a menos precio se bautizaban, algunos

con llaneza y otros por acomodarse con el tiempo y valerse de la máscara de la religión cristiana; otros volvían desde los caminos y pedían el bautismo, suplicando se les diesen sus haciendas raíces, volviendo sus precios, y a muchos se les concedía[28]». Otros se mantuvieron, sin embargo, firmes en su rechazo. Fueron mayoría. Su cifra ha preocupado, desde siempre, a los historiadores, que no parecen hallar acuerdo[29]. «Todos eran judíos» —escribe el cura de los palacios— «e estavan na aquella esperanza que tuvo el pueblo de Israel cuando estuvo en Egipto, que aunque avían de los egipcianos muchos majamientos, esperavan que Dios los avía de sacar de entre ellos, como después los sacó con mano fuerte e braço extendido. E asi ellos [los conversos] tenían que los cristianos eran los egipcianos, e peores; e creian que Dios milagrosamente los sostenía e defendía, e tenían que por mano de Dios avían de ser acaudillados, visitados e sacados de entre los cristianos, e llevados a la sancta tierra de promission[30]».

Marcharon, pues. Y, aun cuando sus cifras sean, tal vez, hinchadas, el patético alegato de Llórente —que tanto enojara a Menéndez Pelayo— sigue conservando hoy, a casi dos siglos de distancia, toda su grandeza de palabra ilustrada en un mundo de sombras:

> «Así salieron de España hasta ochocientos mil judíos, según el testimonio de Mariana. Con esta emigración, la de muchos moros de Granada para África, y la de cristianos para América, perdimos entonces dos millones de almas que hoy serían ocho. ¡Infeliz política!»[31]

El drama de las conversiones forzadas —muy pronto exacerbado en el Portugal de Don Manuel— exige la introducción de parámetros de selectividad jurídica en el seno de una comunidad, la judía, hasta entonces susceptible de ser considerada como un todo homogéneo ante la ley. Al judío público, explícito y confeso, que va a desaparecer del mapa legal tras el plazo de cuatro meses fijado por el decreto de marzo de 1492, hay que añadir ahora una nueva categoría: la de aquellos judíos que, aceptando los términos de la orden real, reciben el agua bautismal y pasan a ser cristianos «de pleno derecho[32]». ¿De pleno derecho? No nos engañemos: ni el

castellano viejo está dispuesto a aceptar como su igual a este advenedizo, recién llegado a la fe de Cristo, ni, por lo demás, cabe hacerse grandes ilusiones acerca de la sinceridad religiosa de quienes fueran constreñidos a pasar bajo el agua bendita en semejantes condiciones. Los cristianos nuevos serán inevitablemente mirados con desconfianza, como creyentes de segunda fila, sospechosos y, poco a poco, sencillamente odiosos para una comunidad creyente que ve en ellos a simples judíos disfrazados. La necesidad de camuflar este rasgo, provocador de hostilidades a veces extremadamente peligrosas, irá creando, a lo largo de siglo y medio, ese ambiente de clandestinidad, de crispaciones, cuyo paroxismo se alcanza en las pruebas de pureza de sangre con que la nobleza castellana tratará, aún dos siglos más tarde, de garantizar su no contaminación con linaje judaico.

Tremenda fue, en cualquier caso, la situación de los cristianos nuevos, una vez cumplido el trámite de su conversión. Acosados por un ambiente hostil, algunos de ellos trataron, con seguridad, de «hacerse perdonar su pasado», buscando una integración crispada y aun, en algún caso, fanática, a la nueva fe; el duro peso de la alteridad se les había hecho insoportable y no anhelaban ya más que el retorno a una normalidad reconfortante. Ya hemos dicho que fueron los menos. Los más siguieron judaizando clandestinamente, mientras en lo exterior sus comportamientos no eran menos estrictamente cristianos; algunos llegaron a ocupar incluso cargos eclesiásticos importantes, logrando mantener en el más perfecto secreto su verdadera convicción religiosa íntima; un judaismo transmitido de padres a hijos, en el clima sacral que el terror y el secreto estricto imponen, fue horadando sus galerías bajo el edificio de la homogeneidad oficial. Habremos de ver, más adelante, las extrañas modificaciones orgánicas que este judaísmo secreto, acosado, sin apenas contacto exterior, carente de otros textos sagrados que no fueran los de la Biblia cristiana, habría de sufrir a lo largo de un siglo y medio hasta llegar a ser casi irreconocible por sus correligionarios exteriores. Bástenos aquí señalar la inevitable dinámica distorsionadora bajo la cual se gesta. A los judíos contumaces y a los conversos resignados, el inquisidor tiene ahora que añadir una tercera categoría penal, más viscosa, más inaprehensible, más peligrosa y odiosa por tanto: la del cristiano

(nuevo) que, en el más riguroso secreto, judaíza. De esa inaprehensibilidad tomará nota y tratará de dar buena cuenta el refinado arte de la confesión y el aparato técnico-suplicial que lo acompaña. Si la gran obra de arte del judío español de los siglos XVI y XVII es la génesis de la figura misma del hombre desdoblado, la de la Inquisición, que, como en un espejo, trata de reconstruir su matemático laberinto, no es otra que la del gabinete de tortura.

Un delito nuevo exige un nuevo nombre para su ejecutante. El castellano viejo y el inquisidor, su portavoz fiel y su paradigma, lo encontrarán muy pronto, con precisión envidiable: el «carente», aquel a quien falta algo para ser un verdadero cristiano, «el que marra», el fallido, inacabado, frustrado; tal es el significado primero y el origen de un término luego marcado por la zafiedad del insulto: *marrano*[33]. Pues «marrano propiamente quiere decir falto, porque marrar quiere decir faltar en lengua castellana antigua: e faltar e ser falto el hombre de lo que promete es cosa de mucha vergüença[34]».

2.1.3. Los reyes españoles optaron por la amputación. Sus homónimos portugueses supieron hacer uso del palo y de la zanahoria, en dosificación sabia. La brutalidad primaria, que se sobrepone incluso a los propios intereses económicos, se pierde al adentrarnos en la variante portuguesa. Aquí, los sentimientos son más contradictorios, más matizados, el odio es más vecino de la fascinación, el rechazo, de la necesidad de mantener al rechazado. La solución del conflicto se hace, así, más compleja: sus efectos sobre el perseguido, infinitamente más distorsionadores.

Frente a la avalancha de judíos proviniente de la vecina España, los reyes portugueses han debido de experimentar, de entrada, un reconfortante escalofrío de codicia: se hallaban ante la posibilidad inmediata de sanear las magras arcas del Estado. Con el dinero contante, por un lado, de aquellos que adquirían, a buen precio, su derecho de tránsito, para poder continuar, luego, viaje hacia otros horizontes más amables: ya que cada cabeza de judío suponía unos ocho cruzados de oro por un permiso de estancia de ocho meses. Por otro lado, se posibilitaba la integración de un personal especializado, tanto en tareas técnicas como, sobre todo, administrativas, muy útil para un país enredado en la madeja de la

aventura colonial. La impresión inicial ha sido, pues, de regocijo. Duró poco. Los 120 000 judíos españoles que atravesaron la frontera inician una de sus más agónicas travesías del desierto.

Fue, primero, la aventura marroquí. Tras largos meses de retrasos —a más tiempo de estancia en Portugal, más ingresos para el fisco—, Juan II autoriza las primeras salidas en barcos hacia la costa africana. La peste se había cebado ya en algunos de los fugitivos; el mar y los hombres no serían más clementes. «Durante la travesía —contará el hijo de uno de los sobrevivientes— los marinos se sublevaron contra ellos, los despojaron de sus vestidos, los apalearon y, tras haber deshonrado a sus mujeres ante sus ojos sin que nadie viniera en su socorro, los llevaron a Africa y los desembarcaron en una región desnuda, yerma, árida e inhabitada. Sus hijos pidieron pan y nadie se lo dio, las madres elevaron su mirada al cielo en aquellos días de desesperación. Algunos cavaron su fosa y gritaron a los montes: "Cubridnos"; desfallecían como heridos de muerte y la vida hacíaseles insoportable, hasta tal punto los torturaba el hambre [35] ».

Otros hubo —la mayor parte— que ni siquiera el viaje pudieron llegar a intentar. Las sumas exigidas fueron progresivamente aumentadas. Al no poder ser cubiertas, los judíos españoles, atrapados en la ratonera portuguesa, pasaron a ser propiedad del rey. Los hijos pequeños, considerados aún como recuperables, fueron arrebatados a sus padres y enviados a las colonias de ultramar, donde recibirían educación cristiana, alejados de toda perniciosa influencia; «y era un espectáculo horrendo, y miserable, ver arrancar los tiernos hijos, de los braços y pechos de las aflictas madres: arrastrar los pobres padres que los tenían asidos, y darles muchos golpes y heridas para sacárselos de las manos: oir los clamores que subían al cielo, los suspiros, gemidos y llantos de que todo estava lleno. De manera que, fue, causa esta crueldad, de que muchos de aquellos atribulados padres, echaran sus propios hijos en los poços; y otros se mataron con sus propias manos, por no ver cosa tan acerba á sus ojos [36] ».

Sólo la muerte de Juan II, en octubre de 1495, hizo aflojar la presión de la tenaza. Más hábil, su sucesor Don Manuel, consciente de la necesidad para la maltratada economía portuguesa de integrar a los inmigrantes, cambió de estrategia. Hubo concesiones

esenciales: devolución de la libertad a los judíos reducidos a la condición de propiedad real por su antecesor, aceptación de algunos de ellos en cargos importantes de la Corte y protección real a todos frente a la hostilidad de las poblaciones. La magnanimidad de Manuel I llegó hasta el rechazo de la fuerte suma con que los judíos hispánicos trataron de agradecerle sus favores. Su precio iba a ser de otra índole.

30 de noviembre de 1496. Firma del contrato matrimonial de Don Manuel con la infanta Isabel, hija de los Reyes Católicos y, a la sazón, viuda ya de Don Alfonso, hijo de Juan II. Los monarcas españoles son tajantes: el precio primero del enlace no ha de ser otro que la expulsión de los judíos del reino de Portugal. Manuel I no lo duda un momento: la desaparición física de los judíos del reino supone un coste económico que el rey no está dispuesto a asumir; queda una sola vía expedita: la de su «desaparición» jurídico-administrativa. Frente al judío expulsado de los reyes de España y el judío muerto de Juan II, Don Manuel apuesta por una nueva figura más rentable: el judío bautizado.

> «Porque todo fiel Cristiano está en todo obligado a cumplir lo que corresponde al servicio de Nuestro Señor, en beneficio de la Santa Fe Católica, y debe no sólo preferirlo a las ganancias y pérdidas de este mundo, sino incluso a su propia vida, lo cual deben los reyes aún con más celo y obligación practicar, pues, por gracia de Nuestro Señor Jesucristo lo son y reinan y reciben de él mayores gracias en este mundo que cualquier otro. De ahí que, pareciéndonos cierto que los judíos y moros, obstinados en su odio de la Santa Fe Católica de Cristo nuestro Señor, que nos salvó por su muerte, cometieron y continúan cometiendo contra ella en nuestros Reinos grandes maldades y blasfemia, que no sólo para ellos, que son hijos de maldición a causa de la dureza de su corazón, sino también para todos los Cristianos que se apartan del recto camino, que es el de la Santa Fe Católica; por estas y por otras grandes y necesarias razones que a ello nos fuerzan, siendo conocidas y manifiestas para todo Cristiano, tras madura deliberación con nuestro Consejo y Juristas, Nos Determinamos y Mandamos que, desde la publicación de esta Ley y Decisión hasta el fin del mes de octubre de 1497, todos los Judíos y los Moros extranjeros que habiten en nuestros

> Reinos salgan de ellos, bajo pena de muerte natural y de la pérdida de sus bienes en beneficio de sus delatores. Y toda persona que, pasado este límite de tiempo, albergue a un Judío o a un Moro extranjero, por este acto mismo Nos queremos que pierda toda su fortuna y sus bienes, en provecho del delator. Y rogamos, recomendamos y mandamos, por Nuestra bendición y bajo pena de maldición, que Nuestros sucesores, los Reyes, jamás, en tiempo alguno, permitan permanecer ni vivir en Nuestros Reinos y Señorías a ningún Judío ni Moro extranjero, bajo ningún pretexto, ni razón. Y a los tales Judíos y Moros, Dejaremos partir libremente con todas sus fortunas, y Mandaremos que se les paguen las deudas que se les adeudare en Nuestros Reinos, y, así, para su partida les Facilitaremos todas las disposiciones y trámites a realizar. Y, en cuanto a las rentas y derechos que hemos dictado para las Juderías y Morerías, Mandamos a las personas que en Nuestro nombre los cobran, que Nos consulten al respecto, pues Nos Place hacerles devolver los que a dichas Juderías y Morerías corresponda».

Un simbólico y nunca cumplido plazo —bien se encargó el rey de que ajustarse a él fuera imposible— para abandonar el país (en principio, hasta octubre de 1497), abre paso a la enorme farsa del forzado bautismo en masa de los judíos presentes en tierra portuguesa. Las propias jerarquías eclesiásticas quedaron estupefactas ante la osadía del monarca. *Multos vidiper capillos duelos ad pillam* —habría de lamentarse el Obispo Coutinho—, *et patrem fdium adducentem coperto capite in signum maximae tristitiae et doloris adpillam baptismatis protestando et Deum in testem recipiendo, quod volebant morí in lege Moysi*.

De nuevo la violencia se abatió sobre las cabezas de los judíos hispanos. Al menos, esta vez —a la inversa de lo sucedido en la vieja Castilla— se trataba de una violencia con sentido de la rentabilidad. Menéndez Pelayo, que tan halagador se muestra al describir las actuaciones «desinteresadas» de la Inquisición española, no puede menos que estremecerse ante esta crueldad mercantilizada del rey portugués, que «quería, a la vez oprimir la conciencia de los hebreos, no dejar salir de su tierra los tesoros que ellos habían allegado ni perder para el fisco los pingües tributos y gabelas que le plugo imponerles… Las abominaciones que el rey

Don Manuel de Portugal hizo con los desdichados hebreos, renovando en mal hora las anticatólicas violencias de Sisebuto y cristianando a la fuerza a los judíos para evitar que saliesen del reino…, aquella inaudita conversión o profanación general, que el obispo de Silves, Jerónimo Osorio, llama "fuerza inicua contra ley y contra religión", es la clave le todas las apostasías del siglo XVI. Quedó en medio del pueblo lusitano una grey numerosa, ya indígena, ya venida de Castilla, cristiana en el nombre y en la apariencia, judía en el fondo, odiada y perseguida a fuego y sangre por los cristianos viejos…; ni el rey ni el pueblo podían creer en la sinceridad de tales conversiones, ni era todo aquello más que una inicua y sacrílega farsa, nacida del más vil y sórdido interés [37] ».

La violencia no debió de parecer muy distinta, en uno y otro caso, a quienes la sufrieron. El testimonio de Hacohen, estremecedor sin duda, da fe de esa comunión en la barbarie que, más allá de fronteras, une a los reyes cristianos de la Península en el siglo XVI:

> «[…] Pero a aquellos que no quisieron escuchar tales sugerencias de conversión, prohibió el rey que se les diese de qué comer o beber y, como quiera que tras tres días de ayuno, persistieron en su negativa a dejarse convencer, hízolos llevar el rey a la iglesia, en donde fueron apaleados, sin que ni siquiera el rostro de los ancianos fuera perdonado, mientras se les bautizaba por la fuerza.
>
> Muchos resistieron, prefiriendo dejarse matar; hombre hubo que envolvió a sus hijos en sus mantos de oración y los exhortó a santificar al Santo de Israel; uno tras otro murieron y él mismo tras ellos. Otro dio muerte a su amadísima esposa y, abalanzándose sobre su propia espada, expiró a su vez. Quienes quisieron inhumarlos, fueron golpeados y alanceados a muerte por los cristianos. Muchos hubo que, para no cambiar de religión, se precipitaron en los fosos, otros se arrojaron por las ventanas y claraboyas; los cristianos lanzaron sus cadáveres al mar ante los ojos de los demás Israelitas, para ablandar sus corazones y vencer su tozudez [38] ».

Don Manuel, una vez cumplido el trámite administrativo, pareció, sin embargo, mostrarse muy dispuesto a la tolerancia. Liquidados los pequeños focos de contumaces, heroicos (y suicidas),

toda la «nación judía» había quedado absorta por el Estado portugués. Era el tiempo de la generosidad. Por lo demás, no parecía importarle gran cosa al monarca cuáles fueran las convicciones intimas y las prácticas religiosas privadas de sus súbditos. Ninguna «inquisición» hubo al respecto. El decreto de 30 de mayo de 1497 —confirmado en 1524— prohíbe toda investigación sobre las actividades, heréticas o no, de los nuevos cristianos, y marca el inicio de casi tres décadas de calma relativa, durante las cuales la red marrana del doble culto tendrá tiempo de consolidarse, en la semiclandestinidad impuesta, y hacerse casi inexpugnable. Vale la pena citar en toda su extensión el texto de un decreto que, en algunos medios cristianos portugueses, fue considerado como la concesión de un estatuto de privilegio a los recién conversos, hasta mover a un recelo popular que, sabiamente manejado por los sectores eclesiásticos más inflexibles, cristalizaría en *pogromos* esporádicos, aunque brutalmente sangrientos:

> «Don Manuel, por la gracia de Dios rey de Portugal y de los Algarves, de aquí y de ultramar, en África señor de Guinea; a todos quienes vean esta orden hacemos saber que, movidos por el servicio de Dios y el nuestro, y el bien y progreso de nuestra santidad católica, y tanto para hacer gracia a los judíos que se han convertido y se conviertan y reciban nuestra fe católica, y a todos sus hijos y descendientes, nos place concederles las cosas que a continuación se enumeran; nos place, en primer lugar, que, a partir de la promulgación de esta orden y durante veinte años, no haya inquisición contra ellos, para que así, libremente y sin miedo, puedan vivir con el fin de despojarse durante ese tiempo de las costumbres a las cuales se habían habituado y ser confirmados en nuestra santa fe; e igualmente nos place que si, pasado ese tiempo de veinte años durante los cuales no puedan ser acusados, alguno de ellos fuera acusado y cayese en algún error, se proceda contra ellos mediante la orden que está en vigor en nuestra Relación contra los que son criminalmente acusados; a saber, en presencia de testigos para que les vean prestar juramento y poder contradecirlos; y nos place también que toda persona que quiera acusar a uno de los conversos por alguna falta que hubiera cometido, deba acusarlo en el plazo de veinte días tras cometerse la falta, y no más allá de ese plazo; e igualmente

nos place que si alguno ha cometido falta castigada con pérdida de bienes a partir de ahora, hacemos gracia de ello a sus herederos cristianos, y nos place que no pueda abrirse ningún nuevo procedimiento contra ellos como gentes distintas, puesto que se han convertido a nuestra santa fe, siéndoles preservadas estas cláusulas para siempre; e igualmente nos place que los médicos y cirujanos que se han convertido y se conviertan, si no saben latín, puedan poseer libros de su arte en lengua hebrea: y ello se extiende a todos los que eran cirujanos y médicos antes de convertirse y a ningún otro; e igualmente nos place perdonar todos los errores y crímenes que hubieran cometido hasta el presente a aquellos que en adelante se conviertan y permanezcan cristianos; las cuales cosas aquí contenidas las damos y acordamos, como es dicho y a despecho de cualquier otra ordenanza contraria a ésta, puesto que así nos place; dado en la ciudad de Évora, el decimotercer día del mes de mayo; Alfonso Mixia lo ha escrito en el año del nacimiento de nuestro señor JesúsCristo de mil cuatrocientos noventa y siete, y mandamos que esta orden sea sellada con nuestro sello y quede registrada, palabra por palabra, en nuestra cancillería para poder dar copia de ella a quien quiera pedirla, y que estos capítulos queden guardados como si hubieran sido inscritos en nuestras ordenanzas, para lo cual ordenamos personalmente que sean guardados y que sean juzgados los errores de modo que no tengan que perder sus bienes sino en provecho de sus hijos y herederos que estén en cristiandad».

Los estallidos de violencia antijudía, que los hubo, fueron reprimidos por D. Manuel con mano tan firme, por lo menos, como la que utilizara para cristianar. La sentencia que dictara contra la capital, tras el más terrible de estos estallidos, la carnicería de Lisboa de 19 de abril de 1506, es modélica al respecto [39]:

«D. Manuel, por la gracia de Dios rey de Portugal, etc. Hacemos saber que habiendo llegado hasta nos los muchos insultos y daños que en esta ciudad de Lisboa y sus alrededores han sido cometidos y las mucha muertes de cristianos nuevos y quema de sus personas, así como de otros muchos males, sin temor de nuestros jueces ni de las penas contraídas por incurrir en tales fechorías, no viendo hasta qué punto iba esto en contra del servicio de Dios y del nuestro, así

como contra el bien y la paz de esta ciudad, habiendo visto que la culpa de tan enormes daños y fechorías no caía sólo sobre quienes los habían realizado, sino también en gran parte sobre los demás habitantes y el pueblo de esta ciudad y alrededores, donde tales fechorías fueron cometidas, porque los que en dicha ciudad y alrededores estaban no se alinearon con suficiente diligencia y cuidado del lado de nuestros hombres de justicia, para resistir a dichos malhechores, a la maldad y daño que así estaban causando, y para arrestarlos y darles el castigo que por tan grande desobediencia a nuestra justicia merecían, y que todos los habitantes de dicha ciudad y alrededores en que los hechos acaecieron debían y estaban obligados a aplicar, y por no haberlo hecho y no hallar dichos malhechores nadie que se lo impidiese, creció aún más la osadía y fue causa de que se hiciese mucho daño, e incluso algunos hubo que dejaban ir a sus criados, hijos y siervos a tales tumultos sin castigarlos como debieran haber hecho. Y para que tales cosas no sucedan sin ir seguidas de gran castigo, según la diferencia y cualidades de las faltas que unos y otros hubiesen cometido, Determinamos y mandamos, con la opinión de los miembros de nuestro consejo y tribunal, que todas y cualesquiera personas, ya moren en la ciudad ya fuera de ella, que fueran encontrados culpables de dichas muertes y robos, tanto los que por mano propia mataran y robaran cuanto los que hubieran dado ayuda o consejo para dichas muertes y robos, además de las penas corporales que por sus culpas merecen, pierdan todos sus bienes y haciendas, tanto muebles como raíces, y les sean todos confiscados por la corona de nuestros reinos, y todos los demás moradores de la ciudad y de los pueblos de dicha ciudad y afueras de ella, en donde tantas fechorías fueran cometidas, que hallándose presentes, no acudieron a dichos tumultos ni ayudaron a cometer ninguna de dichas fechorías, ni les dieran ayuda ni favor, pero fueron, no obstante remisos y negligentes en su resistencia frente a los dichos malhechores y no se unieron con sus armas a nuestros hombres de justicia para poner sus fuerzas al servicio de reprimir dichos males y daños como hubieran debido hacerlo, les sea confiscada una quinta parte de sus bienes y haciendas, tanto muebles como raíces, puesto que sus mujeres tuvieron parte en ellas, la cual quinta parte será también confiscada para la corona de estos reinos. Otrosí determinamos y tenemos a bien (y visto y dicho queda) que a partir de la publicación en adelante no vuelva a hacerse en

> dicha ciudad la elección de los veinticuatro de los oficios, ni siquiera los cuatro procuradores que en la cámara de dicha ciudad debían ocuparse de su gobierno y seguridad junto a los magistrados de dicha ciudad, y que no vuelva a haberlos, ni vuelvan a asistir a dicha cámara Dado en Setubal, a 22 de mayo de mil quinientos seis».

La pausa ha sido preciosa para que la Comunidad Judía pudiera dotarse de una infraestructura logística con la que hacer frente a las inminentes oleadas represivas, que apuntarán tras la muerte del pragmático Don Manuel. Sólidamente instaladas sus oficinas comerciales en Roma, y dotada de medios económicos suficientes para hacer frente a las peores eventualidades, una potente delegación marrana, a cuyo frente se halla el ambiguo Duarte da Paz, vela sistemáticamente para detener los golpes que, no menos sistemáticamente, trata de descargar sobre ella Juan III [40]. Las bolsas sefarditas, sabiamente manejadas en la curia vaticana, han trabado una y otra vez el brazo secular. El espectáculo alucinado de dos Papas tratando de refrenar los fervores inquisitoriales de un rey de Portugal tiene algo de uno no sabe muy bien si grotesco o patético. A lo largo de dos décadas, las oscilaciones de la Inquisición en Portugal han reproducido, en simetría inversa, los vaivenes de las finanzas judeoportuguesas en Roma [41]. «Compran conciencias cristianas y glorifican, en la hoguera, el nombre del Eterno de Jacob. Hacen chocar a San Pedro contra la Iglesia. Recaudan o pagan la limosna de su vida a la Roma Cristiana y permanecen impenitentemente judíos [42]».

La anexión por Felipe II de Portugal en 1587 cortará, de un tajo, el nudo gordiano: la expulsión será, al menos ahora, una alternativa viable; del otro lado, la ratonera portuguesa se cierra definitivamente bajo el imperio del monstruo alegóricamente descrito por Samuel Usque [43].

§ 2.2. UNA IDENTIDAD DISPERSA

2.2.1. «¿Nunca viste quemar judíos en Portugal?» —se había preguntado Fray Amador Arrais hacia finales del siglo xvi— «¿No

sabes que se constata por experiencia que muchos de los que mayor apariencia daban de Cristianos eran los más entregados a la perfidia judaica? Hay que subrayar que, siendo como son obstinados son en su error, nunca hasta ahora se ha visto que pierdan por él a su mujer, hijos, fortuna o vida. Sino que, en vez de renunciar a ninguna de esta cosas, se esconden y encubren y disimulan cuanto les es posible y hacen lo que se les manda, como si estuvieran persuadidos de que por su pecado reniegan del judaismo de boca, mientras lo guardan en su corazón, considerándolo como la creencia verdadera [44] ». La instalación forzada en la duplicidad, la clandestinidad rigurosa, el hermético aislamiento del mundo exterior —del propio mundo judaico, ante todo— tienen estas ineludibles consecuencias: la producción de un doble efecto, fácilmente detectable a lo largo del siglo XVII, de *a)* desconfianza y *b)* sospecha hacia una peligrosa autonomía de desarrollo ideológico-religioso, por parte de la ortodoxa comunidad judía «exterior». El aislamiento, la impermeabilidad, el carácter estanco a ultranza, que han sido condiciones de supervivencia en la España y el Portugal cristianos, son también, inevitablemente, base de un progresivo empobrecimiento teológico de los judíos hispánicos que será semilla de graves dificultades con sus hermanos de religión en países de libre culto. La denominación despectiva de *anussim* con que los judíos conversos serán designados por los sectores rabínicos más aferrados a una ortodoxia sin condiciones, no puede sino traducir un desasosegante paralelismo con el desprecio cristiano que el término *marrano* expresa. Entre dos fuegos, atrapado en su propio artefacto defensivo, el heroico judío hispano-portugués va quedándose cada vez más solo con su heroicidad inconfesable y más a un paso de la radical pérdida del horizonte mismo de la identidad. Es la pérdida, al fin, de la última orilla. «Pues no ay Monasterio de frayles» —escribirá Isaac Orbio de Castro—, «que en España no conste de hijos de judíos; los Clérigos: los mismos Inquisidores todos son, o tienen parte desta nación; y quasi todas las familias de Portugal, muchas de Francia; y infinitas en Italia [45] ».

A las actas del proceso inquisitorial contra Pedro de la Caballería en la década de 1480 (uno de los más sonados del siglo XV español), pertenece esta curiosa deposición que habla bien a las claras de esa imagen del humanista escéptico y pragmático, a la

medida misma del nuevo arquetipo del desarraigo sefardita. Cuenta el testigo —un tejedor judío— cómo, en sus conversaciones con el tal personaje converso, habríale él —perseverante en la Vieja Ley— preguntado:

«—Sennor, ¿como vos tornastes tan presto christiano, seyendo tan grant letrado en nuestra ley?»

La soberbia respuesta de Pedro, esa estupenda soflama libertina que debió de dejar estupefacto al pobre devoto tejedor, es todo un manifiesto suscribible por la línea maldita que llevará al judaismo español hasta el taller amstelodano de Espinosa:

> «Calla, loco, ¿y qué pudia subir estando judio de rabí en suso? Agora so jurado en cap, y por un forcadillo [Jesús de Nazaret] ahora me fazem tanta honra, y mando y viedo toda la ciudat de Çaragoça… ¿Quién me quita a mi que si yo quiero ayunar el quipur y tener vuestras pasquas y todo, quien me lo veda a mi que no lo faga? quando era judío, en el Sábado no osava yr fasta ahí, y agora fago lo que me quiero [46] ».

Una doctrina clandestina, y abandonada a su mísera autosuficiencia, no puede sino acabar produciendo distorsiones que, para quien desde fuera las viese, resultaran mostruosas. Poliakov, cuya simpatía hacia el fenómeno marrano es patente, no deja, sin embargo, de señalarlo: la obsesión del secreto conducía a los judíos españoles hacia «trágicos desgarramientos». Las desviaciones escépticas, que ya amenazaron al «judío de corte» castellano de finales del XV, hallan ahora, a mediados del siglo XVI y en Portugal, un caldo de cultivo que sólo dará sus frutos en el clima cultural, más benévolo, del Ámsterdam del XVII.

Baer ha descrito muy bien esos orígenes españoles del proceso, al señalar cómo «muchos conversos aprendieron rápidamente las disciplinas humanísticas —que, siendo judíos, les eran extrañas— y se asemejaron a los intelectuales de la alta burguesía cristiana. De las filas de los conversos salieron también sacerdotes para el cristianismo, tales como los miembros de la familia Santa María, que fueron grandes figuras de la teología, la diplomacia y la cultura europea de aquellos tiempos. Nadie se atrevió nunca a exponer la más ligera duda sobre la probidad de los conversos: fueran de la categoría que fuesen, eran para los cristianos gente sospechosa, y

odiada. Los cristianos sabían que muchísimos conversos habían recibido el cristianismo a la fuerza y que continuaban viviendo como judíos, en creencias y en prácticas, todo cuanto les era posible, y hasta donde alcanzaba su conocimiento del judaismo. También sabían que los conversos pertenecientes a los círculos elevados y cultos se sentían atraídos por sus antiguos amigos y parientes, por su pueblo y por la tradición de sus padres. El odio que les profesaban se hizo implacable cuando se dieron cuenta de que aquellos hombres en realidad no se adherían a ninguna fe ni religión, sino que eran unos meros filósofos racionalistas, averroístas y nihilistas, y que toda su fe se sustentaba en aquella frase habitual: 'Sólo hay nacer y morir; todo lo demás es nadería y cosa vana'. Los cristianos celosos de su fe describían y vituperaban el tipo del averroísta existente en el campo converso, del mismo modo que solían hacerlo los pietistas judíos con los que todavía quedaban dentro de su barrio. En realidad, este tipo sociorreligioso, que podemos ver a lo largo de la historia de los judíos en España en todas sus épocas, no cambió en nada al convertirse al cristianismo. El cortesano judío, que en todas las generaciones se había extirpado a sí mismo de las raíces populares del judaismo y de su tradición religiosa, no mudó de cuerpo ni de alma cuando adoptó, por la fuerza o por otras causas cualesquiera, la religión cristiana, la cual, en opinión de aquellos racionalistas, contradecía los fundamentos de la religión del intelecto mucho más que la ley mosaica. En ningún otro país, ni siquiera en Italia, constituyeron los averroístas un fenómeno público tan sobresaliente como en España. Este tipo humano añadía un colorido especial a la vida pública en la corte de los reyes. Al lado del judío banquero o médico, vestido con el modesto traje judío, iban y venían ahora los conversos, ataviados con los esplendorosos vestidos de los cortesanos caballeros, ocupados en la cosas del gran mundo de la política. Unos y otros se parecían en el carácter, salvo que los españoles se habían hecho más expertos en la retórica humanista y habían olvidado los textos de su niñez[47].

2.2.2. Cuando, en el 1532, el católico Joáo de Barros publica en portugués su *Ropica Pnefma*, coloquio sobre la «mercancía espiritual» de función apologética, su modo de proceder no puede

sino resultarnos extraño. «Los males que combate» —ha escrito el encargado de su edición crítica [48]— «lo obligan a establecer una apologética en tres tiempos. Contra las tesis de sus interlocutores, el portaestandarte de la ortodoxia en el Coloquio ha de probar: *a)* la inmortalidad del alma; *b)* la realidad de las sanciones de ultratumba; *c)* y sólo en tercer lugar la superioridad del cristianismo sobre las demás religiones y, en particular, sobre el judaísmo. Los ocasionales abogados de las heterodoxias "neocristianas" no se sienten embarazados al exponer sus puntos de vista sobre la mortalidad del alma, sobre las "fábulas del Infierno" inventadas por los sacerdotes para refrenar al pueblo rústico [49]».

A lo largo del siglo XVI, la mirada de los más perspicaces de entre los funcionarios de la Santa Inquisición ha ido desentrañando la madeja intrincadísima que bajo la designación de «judío» o «judaizante» se recubre. Un sólo término para designar un mundo heterogéneo (y, sin embargo —y esto es quizá lo más complejo de comprender y explicar—, unido en modo extraño y subterráneo) ha de plantear, por fuerza, problemas en la práctica insolubles. Buena nota toma de ello el Inquisidor Selaya, al advertir de cautela al rey Juan III de Portugal acerca de cómo proceder a la clara identificación de los herejes:

> «Porque muy poderoso Señor ay tres maneras de Judios los unos se llaman carreynes [caraítas] y otros Saduceos que niegan la resurrección de los muertos y otros talmudistas que subcaden a los fariseos cuya apostazía en otro tiempo ynficionó a castilla [50]».

Judíos fieles, cristianizados sinceros y escépticos de pura cepa no han tenido, quizás, a lo largo de estos años en el seno de la comunidad israelita portuguesa, elemento más unificador que la solidaridad cerrada frente al mazo del Inquisidor. Cuando, un siglo más tarde y en la tolerante Holanda [51], éste sea sólo un mal recuerdo, la unidad aparente estallará en un conflicto que, también ahora, tendrá sus propias víctimas. Será entonces el momento en que un pensador de la radical ortodoxia rabínica de Ishaac Orobio de Castro proponga ya una «clasificación» de los supervivientes del pueblo mártir, en la que parece anunciarse el *gueto* dentro del

gueto, la incitación, apenas velada, a depurar al Pueblo en el nombre de la Torá. Tres serán, así, los géneros de impíos, frente a los solos justos seguidores de la Ley Verdadera:

> «*a)* Los primeros (y de poca calidad) son los monstruosos Ateos que osaron negar la Escritura Sagrada, aun cuando quieren excusarse confesando la Causa Primera;
>
> *b)* Los segundos son Israelitas, creen en Dios, dan su asentimiento al texto Sagrado, pero abominan de la explicación que el propio Dios, en su suprema providencia, ha dado a la ley;
>
> *c) [La última es la de los]* que observan verdaderamente la Ley de Moisés, creen no sólo en el texto escrito, sino también en la Tradición Sagrada o Ley Mental (pero consideran las haias levantadas por los rabinos en torno de la ley como superfinas o contrarias a la Ley de Dios) […] El desprecio de las prohibiciones y de las *haias* de nuestros doctores de cara a la más perfecta observancia de la Ley los condena tácitamente al desprecio de la Tradición y a continuación al del Texto Escrito, y llegan finalmente al Ateísmo: es esto lo que verifican las continuas experiencias de muchos que hicieron este desdichado viaje: comenzando por el desprecio de nuestros Doctores y de sus santas y prudentes advertencias, llegan fácilmente a la más horrible de las apostasías…» [52].

2.2.3. «El marrano es católico sin fe y judío sin saber, y, sin embargo, judío de voluntad». *Spaltung*, desgarramiento de la conciencia, que Cari Gebhardt propusiera, hace casi un siglo, como eje de la caracterización del espíritu sefardita. Su línea de análisis es conocida: la progresiva pérdida de cuerpo doctrinario que las difíciles condiciones materiales en las cuales se desarrolla el judaismo marrano impusieran, habría inducido a un progresivo efecto de sustituciones y desplazamientos que acaban por construir un extraño simulacro teórico-religioso, de imposible concordancia con *corpus* religioso preciso. «Golpeada en su juventud por el edicto de 1492, y obligada a escoger, en lugar del exilio, la nueva fe, la generación de los abuelos podía aún estar educada con precisión en

la tradición judía. La generación de los padres no tuvo en su totalidad más que una mínima parte de ello, ya que ninguna comunicación podía tener lugar a no ser en el mayor secreto. El conocimiento del hebreo se perdió junto con los textos Talmúdicos y rabínicos que fueron entregados y destruidos. Por tal razón, esta generación creció en la enseñanza del dogma católico y en la cultura universal que descansa sobre la antigüedad y el renacimiento. Lo que la generación de los hijos, la tercera tras la irrupción de la catástrofe, poseía aún del judaismo apenas si era ya más que un vago recuerdo de antiguas historias, un ejercicio tímido de usos, sólo a medias comprendidos. Los marranos de esta época eran españoles o portugueses, y católicos, muchos de ellos ya totalmente asimilados, los otros separados de sus nuevos compañeros de fe en que no podían apropiarse de ésta, y, en su interior o ante sus más íntimos familiares, la designaban como idolatría. Y mientras numerosos cristianos nuevos encontraban el camino de los oficios y dignidades eclesiásticos, otros resistían hasta rechazar la nueva ley y profesar una religión de la que apenas si sabían ya nada [53] ».

Hacia comienzos del siglo XVII, el proceso de descomposición puede considerarse culminado. El mundo se ha ido modificando en torno a los judíos españoles, y ellos, en un patético esfuerzo de permanecer inamovibles, han acabado por perder todo recuerdo de su imagen originaria. Su pasión de quedar idénticos a sí mismos los ha abocado, paradójicamente, a la más radical pérdida de identidad que haya conocido el siglo: judíos para los cristianos, cristianos para los judíos. Punto de fuga de toda certeza, el marrano, instalado en la perfecta alienidad, se enfrenta a un siglo de cuyas transformaciones radicales es él espejo fragmentario, imagen distorsionada:

> «La Contrarreforma, uno de los más potentes movimientos configuradores de la historia, había dado al mundo cultural español los sólidos vértices de su religiosidad. Todo el mundo había nacido en la Iglesia; sus socorros graciosos triunfaban sobre el pecado original, preparaban la felicidad eterna. Los judíos, que como judíos habían huido ante el bautismo forzado hacia alguna de las comunidades de África, Italia o Levante, encontraban en el fiel cumplimiento de la ley la

seguridad de la justicia. En un caso como en otro, hombres de configuración interior unitaria, que pensaban según categorías innatas, fuera de toda duda, y ya según las categorías del pecado original y la salvación, ya según las de la ley y la justicia, hombres para los cuales el mundo y la existencia poseían un sentido unilateral. Para los marranos, nada de esto valía. La contrarreforma, ciertamente, les había dado también a ellos una formación, pero sólo desde el exterior, bajo las especies de una doctrina expuesta a las desconfianzas de la duda o a la mala disposición de un rechazo, no desde el interior, a partir de la conciencia. Y el judaismo estaba demasiado alejado de ellos para poder ejercer fuerza de formación alguna. Se mantenían entre dos mundos. En sus conciencias, el catolicismo y el judaismo ni estaban unidos ni eran susceptibles de unión, y en ese combate interior sus conciencias se veían desgarradas… Aprendieron a prescindir del mundo religioso que les había robado su destino, y comenzaron a instalarse en un mundo totalmente profano. Las ciencias profanas de que habla Orobio de Castro pasaron, para ellos, de la periferia al centro. Comenzaron a buscar el sentido del mundo en el mundo, en lugar de buscarlo en Dios… Aquellos mismos que trajeron a Holanda el riesgo de la Inquisición y la voluntad de ser judíos, llevaron consigo el carácter mundano del Renacimiento [54] ».

§ 2.3. ORÍGENES DE LA TRAGEDIA

2.3.1.

«Los que se retiran de la Idolatría a las Provincias donde se permite libertad al Judaismo son en dos maneras:

Unos que en llegando al deseado puerto y reciviendo el santo firmamento, emplean toda su voluntad en amar la Divina Ley, procuran (quanto alcanza la fuerza de su entender) aprender lo que es necesario para observar religiosamente los sagrados preceptos, fueros y ceremonias que, con el mismo Cautiverio, olvidaron ellos y sus mayores. Oyen humildes a los que, por averse criado en el Judaismo y aprendido la Ley, pueden explicarla. Hácense (quanto pueden) capaces de los estilos, tradiciones y costumbres loables que

observa Israel por todo el universo, cada uno conforme su estado y posibilidad, para ordenar su vida en servicio de Dios y evitar los errores que antes ocasionava la ignorancia; mas, como no les asistía la horrible enfermedad de la sobervia, fácilmente sanaron, gustando la santa y saludable Medicina que le[s] ofrece la piedad de sus hermanos; pues, en llegando, desde el mayor Haham hasta el menor lego, todos procuran enseñarle[s] para que no yerre[n] en la observancia de la Ley Divina.

Otros vinieron al Judaismo que en la Idolatría estudiaron algunas ciencias profanas, como Lógica, Phisica, Metaphisica y Medicina. Estos llegan no menos ignorantes de la Ley de Dios que los primeros, más llenos de vanidad, sobervia y altivez, persuadidos que son doctissimos en todas materias, que todo lo saben; y aunque ignoran lo mas esencial, creen que lo saben todo. Entran debajo del dichoso yugo del Judaismo, empiezan a oyr de los que saben aquello que ellos ignoran, no les permite su vanidad y sobervia recivir doctrina para salir de la ignorancia; pareceles que descaecen del crédito de doctos, si se dejan enseñar de los que verdaderamente lo son en la Ley Santa; afectan grande ciencia en contradecir lo que no entienden, aunque todo verdadero, todo santo, todo divino. Pareceles que, con hacer argumentos sophisticos sin fundamento alguno, se acreditan de ingeniosos y de scientes; y lo peor es que consiguen esta opinión entre algunos que, o por sus pocos años o por su mal natural, presumen de discretos; y, aunque no entienden cosa de lo que dice el necio Philosopho contra la Ley de Dios, con todo hacen como que entienden por no confesar que no lo entienden y quedar calificados de entendidos. Estos acaban de ensobervecer al tal Philosopho, crece su sobervia y al mismo paso su impiedad, con que a pocos lances caen en el abismo de la apostasía y la herejía, assi el Philosopho ignorante como los que la comunicavan afectuosos [55] ».

Así se expresa don Isaac (de nombre cristiano, Balthazar Álvarez) Orobio de Castro, luminaria y orgullo de la comunidad israelita de Amsterdam, martillo implacable de herejes y epicúreos. Aquel de quien el poetastro Daniel (Miguel Leví) de Barrios [56] —sin duda uno de los personajes más antipáticos de la diáspora judeo-hispánica del XVII— escribiera, en versos ni más ni menos ripiosos de lo en él habitual, el elogio:

> «*Isaac Orobio Medico Eminente*
> *con sus Libros da Envidia a lo Sapiente*
> *y en lo que escribe contra el Atheista*
> *Espinosa, mas clara haze la vista* [57] ».

El Pueblo de Israel —al menos una parte suya— ha atravesado, una vez más, su Mar Rojo. Tras de los sufrimientos sin cuento que, en las narraciones de Usque, Salomón hijo de Verga, o Immanuel Aboab, hemos ido siguiendo, ha logrado salir del quemadero ibérico. Ya tenemos a los mártires de ayer en tierra de Holanda, donde la religión es libre: ¿con qué van a encontrarse?

La imagen que Orobio de Castro traza no puede ser más áspera en su expresión, más preocupante en el horizonte cercano que configura. Porque quien así escribe, arremetiendo contra la «vanidad, sobervia y altivez» del estudio de la filosofía y de las «ciencias profanas…, Lógica, Phisica Metaphisica y Medicina», no es precisamente el primer rabino inculto venido a anatemizar las bellas letras, sino, muy al contrario, uno de los más preclaros entre los eruditos ortodoxos de la Nación en Amsterdam [58] . Ese hombre de letras, exaltado con veneración por Franco Mendes en sus *Memorias do estabelecimento* como modelo de formación intelectual meticulosa al servicio de una piedad profundísima, es aquel que

> «cultivó el Estudio de la Filosofía, y llegó a ser Lector de Metafísica en la Universidad de Salamanca; después se graduó como Médico de Cámara de Felipe IVº, Rey de España, y Consejero de Luis XIII, Rey de Francia, y profesor en la insigne Universidad de Toulouse [59] ».

Unánimemente considerado uno de los hombres más cultos de su comunidad —criterio éste, por lo demás, compartido por el autor de los *Heterodoxos* [60] —, el juicio descalificador de este ex-profesor de Metafísica que, atrapado por la Inquisición sevillana durante tres años, llegara, en el vértice de sus sufrimientos, a creer que había perdido la cabeza y a sospechar el extravío de su propia identidad [61] , cobra en sí mismo valor de arquetipo: al fulminar la

imagen simbólica del marranismo, es, ante todo, la propia ambigüedad insoportable de su rostro, lo que Isaac Orobio de Castro está tratando de borrar: el recuerdo de aquel académico polemista, Dr. Balthazar Álvarez Orobio, que, apenas unos años antes,

> «se domicilió en Toulouse, donde disputó la cátedra Profesoral de Medicina a muchos Doctores Eminentes; y confundió a sus Competidores en Metafísica, que dominaba a la perfección por haber tenido la oportunidad de ejercitarse en la Controversia durante su reclusión, elaborando argumentos a favor y en contra; y, habiendo combatido como un héroe en la palestra, salió triunfante y fue elegido profesor, pese a ser extranjero [62] ».

Mas, si amargo en cuanto a las condiciones de su redactor, el inicio de la *Epístola invectiva* es, ante todo, de un inocultable dramatismo, considerado desde la perspectiva de quienes en él se ven «apuntados [63] ». Presos en el peculiar *Theatrum Fidei* de Orobio, los marranos son considerados como una realidad genéricamente enferma (a través de lo cual, por cierto, viene Orobio a enlazar con el etimológico sentido más probable de la palabra *marrano*): si distintos son los grados de gravedad que el Doctor Orobio diagnostica en sus dos variedades de pacientes («enfermos de ignorancia» y «enfermos de ciencia»), una es la morbidez patológica originaria: alejamiento de la Ley, desposeimiento de la Identidad del pueblo de Dios. Y uno solo es el tratamiento: reeducación.

De nada sirve invocar el heroísmo de unos hombres que han resistido a las más duras pruebas de la Inquisición en nombre de su fe. En la propia resistencia, aun en sus formas más heroicas, puede infiltrarse el germen de la vanagloria, la contaminación de ese otro, más temible, del autónomo instalarse en la vacía fortaleza de la conciencia propia; libertad de creencia adquirida a tan altas cotas de sufrimiento, pero, al fin, tan lejana del fiel sumiso a la enseñanza sosegada del rabino cuanto a la del Inquisidor. En el héroe o el mártir existe siempre un componente radical de rebeldía que, una vez desaparecido el espejo (siempre un poco espejismo) del

torturador y del verdugo, no puede sino resultar amenazante. Es algo que todos los credos religiosos (y no sólo religiosos) han sabido: los mártires son, cuando sobreviven, literalmente insoportables. Algo que muy bien conoce Isaac Orobio de Castro, que ha sido uno de esos sobrevivientes [64].

Habituado está ya el judío español a que lo traten como a un apestado. Es eso algo que forma parte de su tradición y su cultura. Pero algo es ahora nuevo, a los dos siglos de la aparición histórica del marranismo: por primera vez, no son cristianos viejos quienes esgrimen frente a él el arma del recelo y el temor del contagio. Son judíos, en primer lugar judíos *ashkenazim*, quienes proclaman ahora aquello de que «no hay *sefardim* piadoso». Ser tratados de «enfermos» y, en algún caso, de «enfermos incurables», por los hermanos en una fe por la cual habían dado todo, constituirá para los ex-marranos hispano-portugueses una experiencia desazonadora y, con frecuencia, generadora de escepticismo o desesperación. De cristianos nuevos han pasado a ser —ellos que afrontaran el martirio, el destierro, la muerte…, en nombre de la Ley Antigua— simétricos judíos nuevos: su drama personal pervive idéntico a sí mismo, en medio del laberinto de las terapias del alma. Un descreimiento irónico y poderoso será el hijo natural de tanta bofetada recibida. Eran «hombres sin ley ni religión ninguna [65]». ¡Dos siglos de sufrimiento y humillaciones, para llegar a esto!

Alabado por Menéndez Pelayo, quien lo considera, junto al primer Isaac Cardoso, excepción notable a esa oleada de descreimiento que anega a sus contemporáneos, afronta Orobio de Castro, con fanatismo no exento de lucidez, la dolorosa operación quirúrgica de acabar con las raíces del marranismo hispánico: paradójicas raíces de un desarraigo radicalísimo y, sin duda, religiosamente peligroso. No le falta razón. Todos los estudiosos de nuestro siglo son coincidentes al respecto: el marrano, «es un desarraigado que tuvo la fuerza de oponerse a una religión impuesta y que fue, con la mayor frecuencia, víctima de una mentalidad colectiva y de instituciones opresivas… Por muy admirables que hayan sido en tierra de idolatría —España—, no son judíos. Ha sido para asegurar el pleno éxito de su retorno para lo que el pensamiento judío de Amsterdam se ha propuesto, ante todo, la tarea de hacer frente a toda desviación. Si la mayor parte de los

inmigrados trae voracidad de neófito, no faltan, sin embargo, quienes oponen una ritofobia tanto más montaraz cuanto que es fruto de la desilusión. La heterodoxia amstelodama es el producto de un sueño [66] ».

En Ámsterdam se abre el telón sobre el último acto de la tragedia en que acabara el sueño. «Un pueblo que perdió su carácter de pueblo arraigado en lo religioso —*escribe Gebhardt*— cree poder nuevamente proseguir su historia allá donde la catástrofe la interrumpió. La creencia de poder ser nuevamente judíos, como lo habían sido sus antepasados, había de mostrarse ilusoria. La religiosidad que aparecía ante ellos, la religión de colores cabalísticos de los *ashkenazim*, desarrollada a partir de otras situaciones espirituales, de otras conexiones históricas, había de quebrantar en ellos lo que de más valor tenían, sin permitirles acceder a sí mismos. La mayoría del pueblo siguió el camino de la asimilación, tal como se lo mostraron semi-caracteres superficiales, a la manera de Menasseh ben Israel, en la medida misma en que consideraron como mito del judaismo la superstición de la Cábala, no su mística, y, ulteriormente, los sefardíes de Amsterdam desaparecieron como pueblo en una ashkenización banal [67] ».

El proceso de institucionalización de la Sinagoga Sefardita en Amsterdam se extiende a lo largo de las algo más de cuatro décadas que separan la fecha del *Kippur* de 5357 (primera aparición pública de la comunidad) de la correspondiente a la unificación definitiva en una sola sinagoga, realizada con fecha 30 de marzo de 1639. Sus avatares complejos pueden ser seguidos a través de los más antiguos cronistas. Muy en particular, Miguel de Barrios y David Franco Mendes, a quienes tomaremos como hilos conductores.

Llegados a Amsterdam, progresivamente, desde finales del siglo XVI, los primeros miembros (aún clandestinos) de la incipiente comunidad de comerciantes judíos han venido a dar con un clima social bien diferente al de la Península que abandonaran. Sociedad del comercio y de la tolerancia, concebidos como fenómenos de implicación mutua, «la empresa holandesa es paradójica, y su desarrollo es la antítesis del mercantilismo; en ciertos aspectos, se halla doblemente desajustada respecto del modelo colbertista-mercantilista que inspira la política económica de los países europeos: desajustada hacia el pasado, puesto que los Países Bajos

han llegado a su esplendor en el marco de un sistema casi medieval y anterior al mercantilismo (ciudades libres, ausencia de un sistema de poder que imponga un orden económico general), la vemos, igualmente, desajustada hacia un futuro liberal a través del desarrollo esencial de iniciativas y empresas individuales, así como por la defensa elocuente de la libertad del comercio, en especial, del marítimo, tal como se lee en el Mare liberum de Grotius [68] ». Y, junto a la libertad de comercio, la religiosa. Los hermanos De la Court habrían de formularlo de modo inapelable:

> «El comercio requiere libertad […] la libertad de religión es el mejor medio para atraer y conservar a los extranjeros […] a falta de extranjeros, nuestros empresarios se verían obligados a dar tan elevado sueldo a sus obreros y criados, que éstos se llevarían una gran parte de sus beneficios y vivirían mejor que sus amos [69] ».

El sorprendente silogismo, que data de 1662, forma parte de la ofensiva intelectual que proporcionará cobertura logística al crucial trabajo de renovación política emprendido por los círculos de burgueses liberales en torno a la figura de Jan de Witt. Su conclusión es palmaria: la libertad (de religión y de comercio, pero no sólo) es condición indispensable de la prosperidad económica. Holanda inicia su «Siglo de Oro».

Todos los contemporáneos europeos envidiarán (o detestarán, que es otro modo de envidiar) esa armonía social holandesa del XVII. Baste con recordar el testimonio de Guez de Balzac o el de René Descartes. «Para todos los pueblos —escribía el primero— [dan los holandeses] un ejemplo memorable de lo que pueden contra aquellos soberanos […] que, queriendo tratar a sus súbditos como bestias, les impiden recordar que son hombres […] y atropellando el derecho de gentes […] los obligan a recurrir al derecho de naturaleza para adquirir su libertad […] Fueron ellos reconocidos como soberanos, ya que nadie pudo convertirlos en esclavos [70] ». Y el autor del *Discours de la Méthode*, que ya en 1631 había aconsejado precisamente a Guez de Balzac que se instalase en la ciudad del Amstel, no era menos entusiasta al describir muy plásticamente ese lugar, más tranquilo que «todos los conventos de

Capuchinos o de Cartujos, al que tantas gentes de bien se retiran», y en el que «no habiendo hombre alguno, salvo yo, que no ejerza actividades mercantiles, cada uno se halla tan atento a sus negocios, que bien podría permanecer yo aquí toda mi vida sin ser jamás visto por nadie». Para terminar con toda una proclama de amor a la ciudad:

> «¿Qué otro lugar podría uno escoger en el mundo en el que todas las comodidades de la vida y todas las curiosidades que ser deseadas puedan, resulten tan fáciles de encontrar como en éste? ¿Qué otro país en el que se pueda gozar de una libertad tan plena, en el que se pueda dormir con menos inquietud, en el que haya siempre ejércitos expresamente dispuestos para guardarnos, en el que menos conocidos sean los envenenamientos, las traiciones, las calumnias, y en el que haya pervivido mejor la inocencia de nuestros abuelos?» [71].

Las alabanzas de fuente judía son, decididamente, más desmesuradas. Es lógico. Por primera vez en dos siglos, el judío español se ha sentido no perseguido. El tono grandilocuente de un Miguel de Barrios está, en este caso, bastante justificado:

> «La famosa Ciudad de Amsterdam —escribirá en 1680— campea en la rica y fuerte Holanda, tan Babel de científicas justas como Athenas de diferentes lenguas y su mayor lauro, es que teniendo tan diversas gentes de opuestas religiones, se mantiene pacifica con pocos ministros pero con mucha justicia, donde resplandece en forma de media luna, conforme pintan estos Poéticos pinceles en la tabla de su alabança [72]».

Y, un poco más adelante, adentrándose en el laberinto de las «prolijas e inaceptables etimologías de las palabras en lenguas diferentes» que Franco Mendes le reprochara [73], y a las que, en efecto, tan aficionado fuera el versificador sefardita, lánzase Barrios, en la página 3 de la *Luna opulenta*, a la siguiente enloquecida etimología:

> «Ámsterdam dividiendosse en tres dicciones Hebreas Am Ster y Dam; figura los tres mundos, Teustre, Angélico y

> Espherico; porque Am suena Pueblo, que anda al derredor de la tierra […] Ster significa encubrir y Dam, Dinero; lo uno por lo que encubre Dios el Mundo Angélico, á las Almas que no observan su Ley; y lo otro por los planetas, que tienen los químicos nombres de sus metales, de que forman el dinero algunos».

La verdad es que motivos no faltan para justificar tan disparatados halagos. La facilidad con la que el judaismo español ha podido regularizar su situación en Ámsterdam en un brevísimo plazo de tiempo es, ciertamente, admirable.

El asentamiento ha comenzado, en efecto, a producirse a lo largo de la última década del siglo XVI [74]. Llegados a la ciudad bajo el manto de simples comerciantes cristianos «portugueses» —la denominación «españoles» está, y seguirá estando durante mucho tiempo, cargada de dolorosas resonancias para el alma holandesa—, nada parece haber cambiado inicialmente en sus modos de vida, hechos a la ocultación y a la duplicidad tras un siglo de rigor inquisitorial. Cargados de una dosis de recelo más que comprensible, los judíos peninsulares han continuado, incólume, su marranismo durante casi una década, diciéndose (o haciéndose suponer), paradójicamente, católicos en una sociedad como la amstelodama en la cual sólo «lo católico» (sinónimo de intolerancia) está proscrito de los marcos de la religiosidad pública. Desaparecidas, pues, las condiciones históricas que exigieran su puesta en escena, el simulacro marrano parece, por un momento, empeñado en mantenerse de un modo tan anacrónico como esterilizador para la ya previsible eclosión de la comunidad. Todo indica la necesidad de un cambio de estrategia: el absurdo de la máscara católica en una ciudad que tiene a gala su liberación del yugo español, en primer lugar. Pero no sólo. También —y quizás antes que nada— esa vía de renovación económica y social que Amsterdam ha emprendido y que hará de la ciudad, en la primera mitad del siglo XVII, el modelo nunca igualado de la prosperidad y el equilibrio: un respeto escrupuloso hacia las reglas del libre juego del comercio que exige la supresión de todas las barreras (también las religiosas) susceptibles de retraer la afluencia de capitales que cimente la ambiciosa política ultramarina de la República. A diferencia de los estúpidos reyes españoles, que desprecian y

expulsan simultáneamente dineros y sinagogas, o de los taimados monarcas portugueses, que trataran de atesorar los unos, suprimiendo (al menos nominalmente) las otras, los comerciantes amstelodamos han aprendido muy rápidamente la lección primera y esencial de la lógica mercantil: sin libertad plena de los agentes económicos no hay formación de mercado; sin formación de mercado, adiós a todo proyecto de capital.

Tales andaban las cosas a finales de siglo. El judaismo de «los portugueses» era un secreto a voces, y el equilibrio de la dualidad resultaba ya, con toda evidencia, insostenible. El «accidente» que vino a dar al traste con él, según el relato de David Franco Mendes, no habría hecho —en el caso de que realmente háyase producido como el cronista judío lo transmite— otra cosa que crear la anécdota concreta en tomo a la cual hacer estallar un problema improrrogable y, de hecho, resuelto de antemano en sus grandes líneas, aunque los detalles jurídicos tardarán años en concretarse.

Narra, así, el autor de la *Memoria do estabelecimento* cómo, «habiéndose congregado a escondidas los pocos judíos portugueses y españoles que había en esta ciudad en el santo día de Kippur del año 5357 [1596]… para todos unidos alabar con la mayor devoción al Dios Bendito e implorar el perdón de sus culpas, y habiendo dado lugar el misterio con que lo celebraban a la curiosidad de los vecinos, aplicando vista y oídos, descubrieron el secreto de la convocatoria y, sospechando que los congregados eran católicos, acudieron diligentemente a denunciarlos al Oficial mayor. Y, como quiera que los Reformados, religión dominante, proscribían las imágenes y a sus adoradores, extirpando el catolicismo, apenas le llegó el soplo, encendido de fervor por inquirirlo, acudió con su guardia para sorprenderlos. Asaltaron estos severos ministros la casa en la que oraban a la hora de ne'îlah, cuando, envueltos en sus taletot y postrados en tierra, estaban en los últimos periodos del ayuno: Levantáronse espantados y enmudecidos al oír el estruendo que hacían, con los rostros encendidos, vivos testimonios de sus corazones ardiendo en el temor de Dios. Y, dándose cuenta del peligro en que se hallaban, querían los unos esconderse, los otros tirarse por ventanas y puertas para escapar y no verse obligados a negar su judaizante y penitencial acto. Y cuanto más aumentaba la confusión de los sorprendidos, tanto más se acrecentaba la sospecha

de que eran católicos, y más se avivaba la violencia de la justicia para averiguar la verdad. Unos les pedían las hostias, otros los crucifijos, y todos juntos escudriñaban la casa para averiguar. Y, hallando tan sólo libros hebraicos de oraciones reconoció el Oficial lo errado de su información y, escuchando de labios del Docto Don Jacob Tirado y en latín quiénes eran y el solemne ayuno que estaban practicando, alentólos, prometiéndoles su protección, ya que no eran de la secta a la que se oponía, y les recomendó que rogasen al Dios de Israel por el Gobierno amstelodamo y por su propia persona con fervor. Prometiéronlo así los sobresaltados penitentes por boca del mismo intercesor, retiróse el citado oficial (admirado) con su cuadrilla y comunicó el suceso a los señores magistrados, quienes diéronles benignamente permiso para establecerse en esta ciudad y profesar públicamente la religión judaica [75] ».

El relato tiene demasiado aroma teatral (*Kippur*, día del gran perdón, clemencia divina puntual con su pueblo) como para no hacer sospechar el puro y simple montaje. Es igual. La anécdota no pierde demasiado de su frescura, cualesquiera que hayan sido los hilos de sus bambalinas. Y, a fin de cuentas, el problema de la «normalización» derivaba de una necesidad muy distinta del simple azar debido a una delación policial trastrocada.

La lógica de mercado. Hemos aludido antes a ella. Paradójica en su mecanismo, sin duda. Como todo aquello que flanquea ese laberinto de simulacros, ese circular jeroglífico al que llamamos *mercancía*. Los intereses eran —como siempre— contradictorios. La anónima estrategia de conjunto —como siempre—, impecable. Contradictoria, porque los comerciantes amstelodamos —y muy en especial los minoristas— habían forzosamente de ver en sus homónimos judíos el riesgo de una competencia «salvaje» que, allá donde los hijos de la Sinagoga se instalaron a lo largo de los siglos XVI y XVII, acarreaba implacablemente caídas en vertical de los precios. De hecho, la reivindicación de un estatuto que vetase el comercio detallista a los judíos fue una de las condiciones impuestas por los comerciantes cristianos como infranqueable para su legalización. Frente a ello, para el mundo financiero y del gran comercio, aquello suponía un nada despreciable balón de oxígeno. Nada que ver con la situación de los pobres (y piadosos)

ashkenazim, a los que las sucesivas matanzas polacas harán afluir igualmente hacia Amsterdam, sobre todo a partir de 1648, y de quienes los aristocratizantes (y, según popular convicción *ahskenzi*, no tan piadosos) *sefardim* se distanciarán —aun sin olvidarlos, eso sí, en sus obras de caridad— persistentemente (los matrimonios entre *sefardim* y *ashkenazim* estuvieron tan vetados, de hecho, cuanto los legalmente proscritos entre judíos y cristianos, como una práctica contraria a los intereses y usos morales y sociales de la *Nación*). Los judíos peninsulares eran —en un porcentaje significativo— comerciantes solventes y sólidos hombres de finanzas. Personajes como aquel Abraham Pereyra, de cuyas aficiones teóricas y entusiasmos sabataístas hemos tenido ya ocasión de hablar, y cuyo importantísimo pecunio fuera base de no pocas de sus instituciones piadosas e intelectuales, marcan con su sello la peculiaridad de la sinagoga portuguesa amstelodama a lo largo de todo el siglo XVII.

Prudentemente sopesadas las circunstancias, la comunidad pasa, pues, en los inicios de siglo, a dar lentos pero seguros pasos que afiancen su posición en la ciudad. Y así —sigue narrándonos Franco Mendes—, «viendo el discreto Don Jacob Tirado la favorable coyuntura para la Nación, solicitó el consentimiento para dedicar casa a la oración pública, y, habiéndolo conseguido, decidió edificar nuestra primera sinagoga a la que llamó bêt ya'aqov, casa de Jacob. Siendo ello alusivo tanto a su nombre como a toda la nación hebrea [76] ». Desplazada luego a un nuevo edificio más adecuado en el *Houtsgracht*, que será inaugurado en la festividad de *Ros Asana* de 5358 [1597], Bet Jacob conservó el monopolio sinagogal hasta el año 1608, cuando el crecimiento de la Nação, incrementada por sucesivas oleadas de recién llegados de la Península, aconsejara la creación de una segunda sinagoga. «Acudían —escribe Franco Mendes— cada día más congregantes a la citada Casa de Oración [de Bet Jacob], por la sucesiva llegada de familias de la Nação de España y Portugal a esta ciudad; y, no pudiendo abarcarlos a todos, fundó el ilustre Ischac Franco Madeyros (acompañado de su padre y hermanos y de algunos religiosos Jehidim) la segunda sinagoga en el año 5368-1608, y llamóla neweh shalom, para dar a entender la buena inteligencia y paz que persistía entre ambas congregaciones [77] ».

La adquisición de un cementerio propio en Oudekerk, finalmente autorizado en el año 1614, tras una doble negativa por parte de la autoridad civil en los años 1606 y 1608, puede considerarse el punto de inflexión definitivo en la instalación de los judíos ibéricos en Ámsterdam. Había sido inmediatamente precedida por su legalización formal en Alkmaar y Haarlem, y fue la última batalla importante antes de la definitiva institucionalización. El relato de los avatares por los que hubo de pasar la final instauración del cementerio lo tomamos, una vez más, de Franco Mendes, quien, tras transcribir los términos de la operación inmobiliaria (el terreno fue adquirido a Jacob Bakker por Simón Lopes Rosa y Francisco Mendes Trancóse, en nombre de la comunidad sefardita, por la cantidad de 2700 florines, con fecha 29 de mayo de 1614), narra cómo «los moradores de Oudekerk, así que tuvieron noticias de que los nuestros habían comprado este jardín para los entierros de la Nação, se opusieron y trataron con fuerza de impedirlo; lo cual visto por las Quehilot, delegaron a Ischac Franco Medeyros (por ser gran conocedor del latín y estimado por el Senado de la ciudad) para que solicitase el consentimiento y autorización de los Estados, lo cual finalmente consiguió con gran gasto de dinero y dilatado tiempo empleado en incansables instancias, tanto aquí como en la corte, de donde volvió con la resolución de los Gecomitteerde Raaden y de los Estados de Holanda, fechada el 12 de mayo del año 1618, que nos concede la licencia para dedicar dicho jardín y la tierra anexa a cementerio de los judíos [78] ». *Bet Haim* —la casa de la vida—, ese fascinante camposanto judío que habla en sus tumbas la más ortodoxa iconografía cristiano-castellana, abre sus puertas.

No todo había de ser camino de rosas, sin embargo, en el desarrollo de la comunidad. Con la ampliación de la base de prosélitos recién llegados de las sombras peninsulares, las primeras voces de heterodoxia no tardaron en dejarse oír. El forzado «interiorismo» religioso al que el marrano hispano-portugués habíase visto constreñido durante algo más de un siglo explica, sin duda, muy buena parte, al menos, del explícito menosprecio mostrado por sectores nada despreciables (ni por la calidad, ni por el número) de sus hombres hacia las estrictas normas litúrgicas a las que la tradición rabínica se aferra con acerada ortodoxia. Para dójicamente, la absoluta privación de todo derecho a la que ha

estado sometido, ha hecho del marrano un hombre tan desarraigado como libre. El estallido de las contradicciones se produce, finalmente, en ese mismo año de 1618, a propósito de la cuestión de la *sehitah* o ejecución ritual de los animales cuya carne está destinada al consumo humano. Conocidas son las normas que rigen esta matanza, que es la única que permite que la carne sea considerada *kasher*, pura, comestible, y no simple carroña, *treffeh*. Todo, desde el modo de ejecutar, desangrar, descuartizar, hasta la designación del matarife y la elección de los instrumentos de matanza, debe estar bajo codificado control rabínico. Pero el judío español y portugués lleva demasiado tiempo viviendo en unas condiciones lo suficientemente clandestinas como para que todo ese teatro le resulte una pura filfa. Bajo la dirección de aquel mismo pamas Abraham Farrar al que, bajo su nombre cristiano de Simón Lopes Rosa, hemos señalado como uno de los compradores del terreno del cementerio de Oudekerk, una parte de la comunidad opta por desentenderse de las normas de la *sehitah*, dando origen a la tercera sinagoga hispana de Amsterdam, Bet Ysrael. Como sobre ascuas pasa, en esta ocasión, Franco Mendes sobre al asunto, limitándose a constatar en cuatro líneas que «en el año 5378 se separaron algunos jehidim de la congregación de Neve Salom, estimulados por las ásperas correcciones que el celo y fervor del Haham Uziel profería en sus sermones, aplicables a dichos congregantes, y fundaron la tercera sinagoga, a la que apellidaron bét yisra'el [79] ».

La verdad es que el conflicto parece haber provocado un escándalo de medianas proporciones en el seno de la comunidad judía europea. El furor apologético con que Joël Sirkes, rabino de Brest-Litovsk, interviene en favor de los fíeles partidarios de la *sehitah* de la ciudad holandesa da, sin duda, buena cuenta del estado de los ánimos:

> «Hemos escuchado —escribe el rabino— un clamor de aflicción que se eleva con fuerza de un país lejano, de la ciudad de Amsterdam. El provocador se ha levantado, es un médico que se esfuerza en encontrar excusas a su mala conducta […] y de un solo golpe ha hecho dos males, uno de los cuales, inmenso, nos asalta […] Lo cual provoca el

> asombro y la consternación de los corazones animosos, pues, desde hace tiempo ya, exalta éste su propia inteligencia y a manos llenas lanza burlas contra las palabras de nuestros sabios (¡bendita sea su memoria!) en sus aggadoth, al igual que contra nuestros cabalistas, discurría y se burlaba de la sabiduría, de la verdadera sabiduría, la ultrajaba, afirmando que a sus ojos sólo contaba la filosofía que ha de atraer al hombre. Proseguía sus fechorías, fortaleciéndose en su impunidad, para atacar a los hombres honorables e influenciarlos de acuerdo con su doctrina. El segundo mal: dado que es uno de los parnassim, dio a un hombre permiso para degollar a los animales destinados a proveer a las necesidades de la comunidad. Los miembros del mahamad de las sinagogas ordenaron a los dos rabinos de éstas interrogar a este shohet personalmente acerca de las reglas de la matanza; en el curso del examen, resultó no saber nada de ello, y se declaró suprimido el permiso. A continuación, por acuerdo del mahamad y de los sabios, fue proclamado en las dos sinagogas y en los dos kahal kadosh que toda carne degollada por ese hombre era nevelah y que los recipientes en que se hubiera efectuado su cocción quedaban prohibidos, ya que ni siquiera había estudiado el tratado de la matanza. Y ese médico al que hemos mencionado subió de inmediato al estrado para declarar en alta voz que, en lo que a él personalmente concernía, seguiría comiendo dicha carne. Tales son los hechos que han llegado a nuestro conocimiento por escrito, provinientes de tres ilustres rabinos de la ciudad de Amsterdam, cuya firma fue confirmada ante el presidente del kahal kadosh de Lublin [80] ».

El conflicto parece haber cedido rápidamente, tras la muerte, en ese mismo año, de Farrar. Pero pervivirán, sin embargo, sus secuelas, que veremos resurgir cuando el estallido del asunto Prado-Ribera. La tripartición de las sinagogas pervivirá, sin embargo, durante dos décadas. No se producirá paso de envergadura hacia la reunifícación hasta el año 1637, cuando la constitución unitaria del centro de estudios *Ets Haim* [81] preludie la formación de una sola sinagoga que, en 1639, bajo la presidencia de Saúl Leví Morteira y con la denominación de *Talmud Tora*, pondrá fin a las disensiones institucionales de la comunidad [82] .

La unificación se constituye en la base de un proceso de

fortalecimiento que conducirá, a lo largo del segundo y tercer tercios del siglo, al esplendor sefardita en Amsterdam. De pequeña comunidad neófita, tutelada por sus congéneres europeos, va a pasar, con una pasmosa celeridad, a convertirse en modelo a imitar, tanto desde el punto de vista religioso como —y sobre todo— desde el estrictamente organizativo-institucional. Y, así, en 1649, Shabtai Hurwitz podrá describir, con admiración, cómo al pasar por la ciudad del Amstel camino de Poznan,

> «vi a numerosos hombres importantes y sabios. Visité, igualmente, las escuelas de la ciudad, abrigadas en locales especiales. Vi que los niños aprenden en ellas a fondo el Pentateuco, a continuación estudian los otros veinticuatro libros de la Biblia y, finalmente, toda la Mishná. Sólo cuando llegan a adultos comienzan a estudiar el Talmud, con el comentario de Rashi, al igual que los Tossaphoth [Apéndices]. Es así como florecen y extienden, a su vez, su propio conocimiento. Me vinieron las lágrimas a los ojos, y díjeme: ¿por qué no habría de ser posible hacer lo mismo entre nosotros? Si tan sólo pudiéramos introducir el método en todas las comunidades judías… ¿Qué razón se opone a que un alumno estudie a fondo la Biblia y la Mishná hasta los trece años, para sólo a continuación abordar el estudio del Talmud? El resultado sería, con seguridad, muy superior, y comprendería mucho mejor el Talmud, mientras que, con nuestros métodos, no llegaremos a tal resultado ni aunque le consagremos años enteros **[83]** ».

La estructura de Ets Haim que tanto ha admirado a Hurwitz será detalladamente descrita, en 1680, por Shabtai Bass en su *Sifté Yeshenim*:

> «Junto a la Sinagoga se han construido seis clases para la enseñanza de la Ley. Cada clase tiene un maestro, aun cuando comprenda a varios centenares de alumnos (¡ojalá llegue esto a ser cierto!). En la primera clase se enseña a los niños pequeños a leer las oraciones. A continuación, pasan a la segunda clase, en la que aprenden a traducir la Escritura. Aprenden igualmente cada semana el comentario de Rashi. En la cuarta clase aprenden a recitar los textos de los profetas y

de los Hagiógrafos, con la acentuación hebraica. Uno de los jóvenes recita en alta voz un versículo en hebreo y lo traduce, mientras los demás lo escuchan; a continuación comienza un segundo, etc. En la quinta clase los alumnos aprenden a leer por separado el Código, hasta que lo comprendan enteramente. No hablan más que hebreo; el parágrafo del que se trata es, sin embargo, traducido. Igualmente, estudian a fondo la gramática y aprenden cada día una parte halakhica del Talmud. En el curso de las semanas que preceden a una fiesta, todos los alumnos aprenden los capítulos relativos a esa fiesta en el Shoulhan Aroukh; por ejemplo, las reglas pascuales antes de la Pascua, las de la Fiesta de los Tabernáculos antes de ésta, hasta que todas las reglas sean bien conocidas. A continuación pasan a la sexta clase, dirigida por el Hakham, presidente de los rabinos. Aprenden en ella un capítulo del Talmud por día, con una explicación de Rashi y de los Tossafistas, y discuten las diferentes opiniones.

Esta escuela dispone de una importante biblioteca, abierta durante las horas de clase. Aquel que desee estudiar una obra determinada puede tomarla, pero no sacarla de la escuela, ni siquiera pagando una cantidad importante.

Todos los rabinos y maestros tienen las mismas horas de clase. Por la mañana, cuando el reloj da las ocho, alumnos y maestros se dirigen a sus clases. Tienen curso durante tres horas y luego todos salen de la escuela. Por la tarde vuelven a las dos y prosiguen sus clases hasta las cinco; pero en invierno las clases tienen lugar hasta el momento de dirigirse a la sinagoga para la oración. El padre contrata a un profesor durante la estancia de sus hijos en casa. Este profesor enseña, a domicilio, la escritura del hebreo y de otras lenguas, la poesía, repasa con el alumno lo que éste ha aprendido, dirige su educación y enseña a cada uno lo que más particularmente le interesa. Los rabinos y los profesores en cuestión son nombrados por la comunidad y reciben de la caja de la comunidad de Talmud Tora una anualidad fija, de acuerdo con el rango de cada uno, sus necesidades y capacidades. De suerte que los profesores no tengan que halagar a nadie y puedan enseñar a cualquier alumno, sea rico o pobre [84] ».

Así, cuando en el verano de 1672 la aventura republicana holandesa toca a su fin, la comunidad sefardita está ya más que firmemente consolidada y en condiciones de afrontar, con

tranquilidad, un futuro en el que se anuncian nuevos problemas.

Hay, en el Rijmuseum, un cuadro de Jan de Baen al cual la normal avalancha majestuosa de los Rembrandt, Hals, Vermeer, condena casi a la desatención del visitante. Da cuenta del instante crepuscular que cierra ese tiempo milagroso y que lo abre al abismo de su propia tragedia. Es un óleo sobre lienzo de pequeñas dimensiones (69,5 por 56 centímetros, especifica el catálogo). De Baen retrata en él dos despojos exangües. Colgados de los pies desde lo alto del cadalso y todavía reconocibles como humanos a la lívida luz de la antorcha que una mano aproxima en el ángulo inferior izquierdo. Las manos y los dedos de ambos rozan el suelo, pero la sangre parece haber dejado de fluir ya sobre el costrón pardo que la tierra no ha embebido, sin embargo, aún por completo. Hay algo en su composición que anticipa al Goya más horrible. Al cuerpo de la izquierda —porque son humanos, pese a todo, estos despojos—, le mantiene el costillar abierto un palo horizontal que cruza el diafragma, conforme al canon que fijara Rembrandt en su buey descuartizado; grandes desgarraduras se abren, verticales, a lo largo del muslo izquierdo, el rostro ha sido arrancado, arrancados los genitales; la carcasa está hueca, limpiamente vaciada de sus vísceras. De perfil, el cadáver de la derecha deja adivinar un similar trabajo del metódico cuchillo carnicero. Muy profesional. Sabemos por los cronistas cómo, después del linchamiento y de la pública exposición de los supliciados, la multitud gozosa dio en comprar, a buen precio, tajadas de sus cuerpos en recuerdo y ejemplo de lo sucedido. Nada dicen los documentos de si fueron devoradas por los compradores, en simbólica ceremonia de canibalismo colectivo que fundiera en un solo acto sacrificial a la dispersa muchedumbre. Nada dicen los documentos. Aunque, ¿quién sabe? ¿Hay límite para la ferocidad de los muchos que ansían fundirse en uno, en supremo monstruo que de sí mismo excluye a cualquier otro y, si es preciso, lo devora?

Fue el día veinte de agosto de mil seiscientos setenta y dos. Y no son de forajidos, esos dos cuerpos. Ni es incivilizado el territorio sobre el cual escurrió y secó su sangre. El despojo de la izquierda, el del rostro arrancado, es el de Jan de Witt. Inventó la democracia moderna. La impuso en Amsterdam durante los años más esplendorosos de la ciudad y de la Europa del siglo XVII: en lo

político como en lo cultural, en lo económico como en lo religioso; enunció su programa en quel silogismo que Jean de La Court recogía en su programática *Balanza política*: «El comercio requiere la libertad […], la libertad de religión es el mejor medio para atraer y conservar a los extranjeros […], a falta de extranjeros, nuestros empresarios se verían obligados a dar tan elevado sueldo a sus obreros y criados que éstos se llevarían una gran parte de sus beneficios». El cadáver de la derecha es el de su hermano Cornelis, y su aliado en el triunfante proyecto de una república libre sin equivalente en la Europa de su tiempo: la república que murió con ellos.

No es una obra mayor, ésta de Baen. Puede casi quedar invisible, en la inmensidad de obras supremas que pueblan cada recodo de este museo. Mas su metáfora es intemporal. Más que casi la de ninguna de ellas: la multitud, que nada desea más que servidumbre, acaba necesariamente por odiar a quien gobierna sin ajustarse a la convenida balanza de corrupción y despotismo; a la sabia dosificación de ambos, llama la multitud *política*. Con la mayor seguridad, no se equivoca. ¿Qué desean las masas? Ser siervas: porque ninguna interrogación, ninguna duda ni angustia hay en la servidumbre; todo en ella es compacto, idéntico; todo es seguro; no existe certidumbre mayor que la del siervo; no existirá; el siervo lo sabe. Por eso, a nadie ama con mayor sinceridad la muchedumbre que a su amo; mejor, si tirano; óptimo, si verdugo. Sólo ante su mirada realiza ella la fantasía de existir de verdad, en la dura densidad del miedo. Y de nadie se trocará en más refinado matarife que de aquel que rechace su primordial ruego de hacerla sierva. Nada odia más un pueblo que a un político —peor aún, si gobernante— al cual no puede identificar como el más abominable de los delincuentes: corrupto, asesino…; mejor ambas virtudes. Todas sus certidumbres caerían a tierra sin ese espejo invertido de la virtud común, que es uno de los más eficaces consuelos del dolor humano. Y el más multiplicador de dolor, y el más letal de todos ellos.

El 23 de junio de 1672, en efecto, las tropas francesas entran en Utrecht. El 20 de agosto, los hermanos De Witt, con quienes el sueño holandés del XVII alcanzó su ápice, habían sido asesinados a manos del populacho enardecido —plebe, vulgo o multitud, en los

intercambiables sustantivos de los que hará uso el *Tractatus Politicus*— por los partidarios de la restauración orangista. Baruch de Espinosa, saliendo de su diamantina imperturbabilidad de siempre, redacta un pasquín, *Ultimi Barbarorum* —en defensa de su admirado Jan de Witt—, que amigos prudentes le impedirán pegar por las paredes como era su intención hacer, y que desdichadamente se ha perdido para nosotros. Aunque yo tengo para mí que es el *Tractatus Politicus* el verdadero y meditado *Ultimi Barbarorum* de Espinosa.

Los franceses triunfantes precisan de la consagración ideológica de su legitimidad como restauradores del orden. Condé encontrará el hombre adecuado para esta tarea en la persona del redactor del violento panfleto *La Religión des Hollandais* [85], JeanBaptiste Stoppa (o Stouppe), aventurero suizo, de contornos personales neblinosos y militar al servicio de la Corona Francesa. Considerado por el obispo Burnet como «un hombre de intrigas, más bien un fanático deísta que un católico o un protestante», Stoppa [86], a quien sus contemporáneos describen como no exento de simpatías libertinas, redacta su panfleto desde la fingida perspectiva de un calvinista ortodoxo que respondería a la acusación de un hipotético teólogo de Berna, el cual le habría reprochado su participación en un ejército, el de Luis XIV, empeñado en «destruir esa santa República [de Holanda] que siempre fuera asilo para los hombres de religión, y hacia la cual tienen todos los protestantes estrictas obligaciones [87]».

En su búsqueda de justificaciones en favor de su alistamiento en las tropas del rey católico, Stoppa arremete duramente contra la tolerancia holandesa en materia religiosa, la cual, dice, ha provocado un tal caos, que en él las más terribles heterodoxias son toleradas y protegidas por la garantía del Estado. Como lo subraya K. O. Meinsma, «Stouppe, con un conocimiento bastante bueno de su tema, demuestra que los nerlandeses, aunque es cierto que se dicen protestantes, a poco que uno se fíje en detalle, 'no forman parte de la Religión'; todo tipo de confesiones y sectas son profesados y tolerados en su país: y, así, podemos encontrar allí católicos romanos, luteranos, brownistas, independientes, arminianos, anabaptistas, socinianos, arrianos, entusiastas, cuákeros o temblorosos, borelistas, armenios, moscovitas y libertinos; además

de judíos, persas y una gran cantidad de *buscadores*, que ni siquiera saben a qué grupo pertenecen. El verdadero Dios de los holandeses se llama Mammón o bolsa [88] ».

Pero lo que, desde luego, más alarma al teniente coronel del ejército francés es la absoluta tolerancia con que parecen desenvolverse los libertinos y deístas más radicales, aquellos que parecen anunciar ya casi una especie de ateísmo solapado:

> «La mayor parte de ellos creen que hay un solo espíritu de Dios, que está en todos los seres vivos, que por todas partes se extiende, que es y vive en todas las criaturas; que la substancia y la inmaterialidad de nuestra alma no es otra cosa que ese espíritu de Dios; que el propio Dios no es otra cosa que ese espíritu; que las almas se mueren con los cuerpos; que el pecado no es nada […], que el paraíso no es sino una ilusión […] Dicen, finalmente, que los políticos se han inventado la religión para contener a los pueblos, mediante el temor hacia una Divinidad, en la obediencia de sus leyes, para tener, por este medio, una república bien disciplinada y un Estado bien regulado [89] »

Y, entre los peligrosos personajes que parecen apuntar hacia lo que hoy no podríamos definir sino como una toma de posición materialista en la teoría y en la política, cita Stoppa —por primera vez en un texto de gran difusión, como está llamado a serlo su panfleto— el nombre de Espinosa, para dolerse de que, pese a ser éste el autor de un libro que «subvierte absolutamente los fundamentos de todas las religiones […], no haya habido entre todos los teólogos de este país ninguno que haya osado escribir contra sus opiniones», y acabar proclamando que «si continúan en ese silencio, uno no podrá dejar de decir que o bien no tienen caridad alguna, al dejar sin respuesta un libro tan pernicioso [se refiere, naturalmente, al *Tractatus Theologico-Politicus*], o bien no han tenido el coraje o la fuerza de refutarlo [90] ».

La respuesta al texto, descaradamente provocador, de Stoppa no será inmediata. Las condiciones políticas subsiguientes a la derrota militar aconsejan una cierta cautela en las reacciones de los burgueses liberales de Amsterdam, a quienes el asesinato de los De Witt ha sumido en un desconcierto y un desánimo ambientalmente

tangibles. Sólo dos años más tarde, el renano Jean Brun (su verdadero nombre es Johannes Braun, y ha sido estudiante en Metz y pastor en Nimega) considerará necesario, dar una respuesta fírme a la insolente acusación de tibieza lanzada por Stoppa sobre las iglesias holandesas:

> «El señor Stoupe —*escribe Brun, afrontando el delicado "affaire" espinosano*— dice que Espinosa es un hombre que nació judío, que no abjuró de la religión de los judíos ni abrazó la religión de los Cristianos. Sea o no judío, en nada confirma ni arruina ello la religión de los holandeses… No trataré de establecer si, efectivamente, mantiene las opiniones que Stoupe le atribuye, y pienso que hubiera sido más edificante que Stoupe hubiera prescindido de hablar de ellas. Que se justifique él mismo si así lo quiere. Tampoco examinaré si es el autor del libro titulado *Tractatus theologico-politicus*. Al menos, me han asegurado que se niega a reconocerlo como fruto suyo; y si uno hubiere de creer su portada, no ha sido impreso en estas provincias, sino en Hamburgo. Mas supongamos que ese malvado libro haya sido impreso en Holanda; los señores Estados han tratado de asfixiarlo desde su nacimiento y lo han condenado y han prohibido su venta, mediante un decreto público… Bien sé que se vende en Inglaterra, en Alemania, en Francia, en Suiza, al igual que en Holanda, pero ignoro si ha sido prohibido en esos países… Stoupe halla, sin embargo, motivo en ello para acusar a los holandeses. Y esto porque no han refutado un libro tan pernicioso. Entre todos los teólogos que hay en este país, dice que no ha habido ni uno que se haya atrevido a escribir en contra de las opiniones que este autor adelanta en su tratado… Dado que el libro ha sido impreso en Hamburgo, al menos según reza la portada, me parece que más bien debería hacer ese reproche a los teólogos de esa ciudad que a los holandeses. Supongamos, sin embargo, que Espinoza sea su autor y que haya sido impreso en este país. ¿Será por ello preciso que los teólogos de Holanda lo refuten? ¿No deberían acudir a refutarlo cuantos cristianos haya en el mundo, si necesario lo juzgaran?
>
> Mas tal vez los teólogos, tanto suizos como holandeses, hayan juzgado que no era necesario apresurarse tanto en refutar a Espinosa, creyendo que el horror de la doctrina se

> refuta suficientemente por sí mismo, tanta más cuanto que nada hay nuevo en este tratado, ya que todo cuanto contiene ha sido mil veces refrito por los profanos, sin haber, no obstante, gracias a Dios, causado gran daño a la Iglesia. Yo mismo he dejado caer sobre el papel algunas anotaciones contra ese detestable libro, y, si las desdichas de la guerra no me lo hubiesen impedido, no sé qué no hubiera hecho, aun cuando creo haber empleado más ventajosamente mi tiempo en otras tareas; ni siquiera lo he juzgado nunca tan pernicioso como el libelo difamatorio de Stoupe [91] ».

2.3.2. El «pernicioso» *Tractatus Theologico-Politicus* no podría, sin embargo, comprenderse estrictamente sino como la culminación de una tendencia. Todos estaban enfermos. Lo sabían. El diagnóstico era claro y la cura difícil. La mayor parte de ellos lo aceptaba. Ansiaban el retorno, la paz en fin, después de dos siglos de duplicidad desgarrada, de muerte; y estaban dispuestos a pagar el precio. Lo estaba Abraham Pereyra, por ejemplo, autor de dos libritos piadosos [92], dedicados a retrazar, con humildad, las vías del regreso. Verdaderos catecismos de reeducación, redactados desde la aceptación penitente de la propia miseria, las obras de este prohombre (en el plano religioso, pero también en el económico y social), de la diáspora sefardita en Amsterdam [93] constituyen un testimonio preciso del punto al cual ha llegado, en la segunda mitad del siglo XVII, la autoculpabilización específica a la consciencia marrana. Y si la opción final del comerciante madrileño —de nombre cristiano Thomas Rodríguez Pereyra— no es otra que la apologética religiosa más convencional (casi se podría hablar de gazmoñería pura y simple), el patetismo de su imagen desgarrada por el horror del pasado propio —también la heroicidad puede ser insoportable a la memoria— no pierde con ello un ápice de su grandeza.

Los judíos españoles habían llevado consigo la lengua de Castilla, en la cual transcurría toda su normalidad familiar y su comercio. También, con ella, arrastraron sus fantasmas, su culpa interiorizada, su desgarrada consciencia; y su lengua fue, antes aún que instrumento de venta y comercio lugar de materialización de una desdicha profunda, de una permanente tensión irresuelta: la del imposible olvido, la del vano querer ser sin sombra ni pasado, la del

crispado deseo de no haber sido héroes, de borrar lo sido, que, sin embargo, fuera heredad única y preciosa a lo largo de dos siglos de muerte: la continuidad heroica debe ahora ser definitivamente rota. La Sinagoga ha de cerrar sus puertas al recuerdo obsesivo de las tinieblas exteriores. En Castilla y Portugal, la memoria fue condición de supervivencia; en Holanda —culminada la travesía del desierto— lo es el olvido. La lengua y el olvido: difícil maridaje. Lengua es sólo memoria, sola memoria…

Pero la enfermedad, la enfermedad del recuerdo, ¿cómo curarla? Endiablado psicoanálisis del revés, la tarea del censor sólo halla su eficacia al ser interiorizada en el sujeto mismo, en el paciente sumiso. Fue el *malsín* —aunque excepción— instrumento esencial del Inquisidor. El «retornado», transido de su insoportable conciencia de culpabilidad, lo será ahora, con igual crispación devota, del Rabino:

> «Y asi desperte la voluntad y el entendimiento a trabajar, para hazer algo bueno, digno de recuperar tanto perdido; y con la desconfianza en este mal, estoy en silencio conmigo, y a solas me pregunto, qual seria el effectivo remedio [94] ».

¡Pobre Abraham Pereyra! Por un momento, parece haber sospechado hasta qué punto su lengua misma era, más que vehículo, presencia exactísima, imborrable, de aquella cosa odiada —la memoria— que se trata de extirpar; por un momento, el acecho del silencio lo ha tentado. Luego ha optado por otro de los rostros de la muerte: aquel que un compatriota suyo está, por esos mismos días, describiendo, minucioso, como el «más miserable» de los rostros, como la doblemente miserable muerte del arrepentimiento. Pero tal vez la grandeza única a la que puedan aspirar los espíritus débiles sea ésta de la indignidad voluptuosamente apurada hasta el último peldaño de la humillación. Hay grandeza en quientraiciona sin límites, con voluntad sistemática de infamia. Tal vez Abraham Pereyra —que escribe, no hay que olvidarlo, por los mismos días en que Sabatai Zeví se proclama, ante la Nación Judía, Mesías Apóstata — ha sospechado algo de eso. Tal vez, no. Mas, ¿qué puede añadir la consciencia o no a un texto de la plenitud mortifícatoria de aquel con que se abre la «Dedicatoria» de la Certeza?:

> «Y ningún exemplo me es de mayor consuelo, ni quedo mas propiamente advertido que el de aquellos que haviendo salido de alguna gran enfermedad, se ven todavía molestados de ligeros accidentes, y aun después de haver de todo punto desechado las reliquias de la indisposizion, les inquietan sospechas, y estando ya sanos, dan el pulso a los médicos, desacreditando, qualquier calor que sienten en los pechos; el mió inquieto, padesce, este no sospechoso, sino efectivo mal, y assi delibere, curarme por vn tiempo en este mi retiro, para que fuesse escuela mi ignorancia, donde trabaje dando garrote al entendimiento, hallándose mas libre, y apartado del concurso donde se esconde la quietud [95] ».

La tarea de agarrotar el intelecto, que Abraham Pereyra se impone, encontró —bien natural es— el entusiasta apoyo de los más intransigentes entre los rabinos de la Comunidad. Era, por lo demás, un personaje perfecto para poder ser erigido en ejemplo y espejo moral ante sus conciudadanos, ese prohombre «nacido en Madrid, perseguido por la Inquisición…, huido a Venecia y después a Amsterdam», personalidad de prestigio, «a causa de sus riquezas y de sus talentos, que fue durante varios años presidente de la comunidad israelita portuguesa de Ámsterdam y ferviente defensor de Sabatai Zeví [96] ».

Abraham Pereyra es constituido en arquetipo por los defensores de la definitiva ashkenización de los sefarditas hispano-portugueses. Dato relevante: de los tres nombres que firman las «aprobaciones» con las que se encabeza el primero de los libros de Pereyra (a modo de un curioso *nihil obstat* rabínico que, desde luego, no podría en la libre Holanda ser considerado simple equivalente de la constrictiva práctica de sus contemporáneos católicos), dos nos son conocidos por su directa implicación en los dos herem más cruciales del siglo: Yshac Abuab (o Aboab) de Fonseca —que lo pronunciara contra el hijo del ex parnás Michaél de Espinosa— y Mosseh Rephael de Aguilar —que contribuyera, en 1639, a la aniquilación del «excluido» y suicida Uriel da Costa—.

Ambos se sienten ahora satisfechos ante el buen ejemplo de reeducación dado por el burgués moralista. Y, sin embargo, ni siquiera esa satisfacción los autorizará a permitirse la generosidad de olvidar, por un momento, la cantinela acerca de los riesgos

espantosos que acechan el descompuesto mundo de los ex-marranos españoles. Y, si moderado se muestra aún Abuab de Fonseca, al limitarse a subrayar —tras haber, eso sí, arremetido contra los libros profanos, que es preciso, dice, desterrar, pues «los menos dañosos están llenos de vanidad y mentiras [97] »— la oportunidad de este tipo de obritas catequéticas, dado que «destos [tratados piadosos] carescen los de nuestra nación portuguesa, y española, que es causa, de empiedren el tiempo, tan digno de estimación en ficciones, que trahen consigo más daño que provecho», menos contemporizador —y mucho más explícito— resulta el texto de Rabí Mosseh Rephael de Aguilar, quien no desaprovecha la ocasión de echar juntos en el mismo saco a Inquisidores y Marranos, verdugos y reos. Irónica constante histórica: el reo que sobrevive al verdugo es visto como por él contaminado e inevitablemente sospechoso:

> «Consumada a mano de los crueles ministros de la tiránica Inquisición, ejecutores de la cólera del Señor, la violencia de este brazo que les ha expulsado poco a poco hacia tierras en las que, por la misericordia de Dios, pueden libremente aclamar a su Rey y observar la Ley santa. Pero, como quiera que cuando llegan a estas tierras son de edad ya madura, se les hace muy difícil adaptarse al estudio de las Divinas Letras, la mayor parte de ellos queda privada de la doctrina más necesaria para ser suficientemente exhortados a abandonar la ruta del error que siguen ofendiendo a Dios, y, mediante una verdadera penitencia y una doctrina sagrada, retornar a la verdad que los guíe al puerto dichoso de la salvación de sus almas, por carencia de libros escritos en nuestro idioma acerca de esa materia [98] ».

Catilinaria ésta, que viene seguida, de inmediato, por una curiosa loa de Abraham Pereyra, de la cual lo menos que puede decirse es que resulta de dudosa cortesía para con un homenajeado, cuyo meritorio ascenso hacia la luz y la obediencia no parece haber logrado nunca borrar del todo la huella de una originaria inanidad religiosa, muy explícitamente evocada al inicio del siguiente párrafo:

> «No fue ello bastante para que el devotísimo seño Abraam

> Pereyra, que era de los de esta condición, careciese de virtud; pues, amando la Ley y a sus profesores, frecuentando las lesibot [99] en la cuales sobre la Ley se medita, leyendo y escuchando continuamente la lección de los libros espirituales, venció todas las dificultades y se colocó del lado justo, en el camino real, con tanta firmeza y certidumbre que pudo constituirse en guía de los demás, al componer este libro que dignamente titula *La certeza del camino celeste* [100] ».

Aceptada por Pereyra la humillación explícita —mejor, interiorizada y hecha gloria propia y norte de vida—, nada puede extrañar ese patético inicio, automortificatorio hasta el masoquismo, en el que el judío nuevo, tras invocar al «señor Dios de Israel», describe su mansa aceptación de la terapia impuesta por el rabino:

> «El remedio, Señor, para librarme destos tan manifiestos males, es bolverme a ti, y con dolor intrínseco, llorar mis culpas, que he irritado, y despertado tu yra, emmendar mis costumbres, y mirar los paços por que me perdí, para recobrarme por los contrarios, y no yerrar las acciones desta incierta vida: para ello me valí del concejo, y receta de varones sabios, *guardarás para hazer, como todo lo que te enseñaran*; y lo que más me encargaron fue señalar hora efectiva, para acudir a vn Midrás, a deprender, y perguntar la Ley; y aun que me jusgava incapaz dello, con todo, como no ay criatura libre deste excencial precepto, pues dizen los sabios, *deprendimiento de Ley como escuentra todas ellas*, el dezeo de recuperar lo passado, y el gusto de aprender algo en esta hedad, me facilitó el remedio. Y assi desperté la voluntad, y el entendimiento a trabajar, para hazer algo bueno, digno de recuperar tanto perdido [101] ».

Recobrar lo perdido, pues, la salud espiritual arruinada, reencontrarse con un pasado inevitablemente extraño, impregnarse, con paciencia sistemática, de él, retornar al hogar y olvidar, aplicadamente, los tiempos oscuros, los abismos exteriores… Presentada, en su apariencia, como una tarea de reencuentro, es, ante todo, un ejercicio de abandono el que Pereyra se plantea y

plantea a sus hermanos: olvido de un pasado infame —el de la propia heroicidad—, olvido de la indignidad de haber sobrevivido en un mundo odioso, el de la impiedad y el Santo Oficio, amnesia radical e irreversible, pérdida sistemática de toda memoria. Mas ¿es posible olvidar? No, no hay olvido. Imborrable es la memoria. En el siglo XVII holandés, la lucha desesperada contra su omnipresencia impía, insoportable, marcará a toda una generación de exiliados. La derrota definitiva no hará sino abrir las puertas a esa segunda generación, temida por los rabinos y mirada con rencor por el pueblo llano de la Nación, que es la de los jóvenes negadores de toda tradición, la de los escépticos desgarrados, patéticos o fríamente sistemáticos, según los casos, aterrados de sí mismos o cínicos y displicentes: una generación que fuera tildada de epicúrea por la voz de la Sinagoga, generación de los Uriel da Costa y, tras ella, la de los Juan de Prado, Baruch de Espinosa… En ellos, en los hijos corrosivos de una estirpe de hombres piadosos, puede, con seguridad, pensar A. Pereyra —que los tiene ya, en este año de 5426 [1666], bien a la vista— cuando, al reflexionar sobre su llegada al judaismo abierto, se queja, con amargura que no sabríamos dejar de creer sincera, de la dura herencia que su falta de bagaje tradicional va a hacer recaer sobre los descendientes de aquella Comunidad heroica, puesta al fin a salvo, pero esquilmada hasta los huesos de saber y de palabra propios:

> «Y haviendo yo aliado tan tarde este buen camino [de la Divina Ley], en mi tan impropio, de comprehender los Divinos misterios, faltándome avn el merecimiento de conoscer las letras de la lengua Sancta; fué grande el atrevimiento, quando por peccados, somos tan pobres de Authores los que nos recogimos tarde; y aun que á vista deste manifiesto daño, dá el entendimiento mayores vozes, atropellando por todo, seguí en la porfía del estudio, en cuyo culto, y exersicio consiste el bien del alma, y obré de mi parte con el dezeo de inclinar á los que como yo, llegaron tarde [102] ».

La armadura teórica que sobre tales supuestos articula la coherencia interna de los dos catecismos de Pereyra no puede, naturalmente, ser otra que una teoría profundamente interiorizada de la sumisión total. En el hogar del padre no se habla, se escucha

su voz y se obra en consecuencia. Por vía negativa, algunos de los que serán los grandes temas del espinosismo vienen así a quedar extrañamente planteados, como en un espejo distorsionador: libertad, temor, esperanza, Estado y poder, *amor Dei*, van desfilando por las páginas del discreto Pereyra, en lo que viene casi a ser, *avant la lettre*, una *Ethica* rigurosamente subvertida. ¿Subvertida digo? No, erecta y bien erecta sobre sus firmes pies tradicionales. Extraño apuntalamiento de un mundo en el momento mismo en que, en Rijnsburg, el hijo maldito de Michaél de Espinosa está arrojando, sin prisa ni pasión, sobre el papel las palabras terribles que, en un perverso juego cabalístico vuelto del revés, lo harán derrumbarse como un castillo de naipes, pulverizarse, anonadarse en el viento del pasado para siempre.

Una es la salvación del pueblo de Israel: el amor a su Dios, que lo librará, llegado el día, del sufrimiento inmenso —pero no inacabable— de su cautividad en tierra de gentiles. Dos son los instrumentos que a él conducen a quienes, extraviados en el mundo, lo perdieran: el temor a la ira de un Señor de justicia, y la esperanza en la final reconciliación de Adonai con su pueblo. Y, a fin de cuentas, ambos, temor y esperanza, sólo nombre incompleto de ese único *amor perfecto del Dio*, en que se resume la Ley toda.

Modelo soteriológico por excelencia, el judaismo ortodoxo de Abraham Pereyra es ante todo el intento de recuperar las virtudes esenciales que el contacto prolongado con la «idolatría» ha ido reblandeciendo en los tiempos oscuros. Su mesianismo teleologista nos permite, de forma privilegiada, comprender en detalle cuáles y de qué peso han sido los elementos del «sentir común», del pensar cotidiano y nutricio en la Nación hispano-portuguesa de Ámsterdam, frente a (pero desde) los cuales se constituye la poderosa máquina de destrucción espinosiana. Y es este teleologismo, esta aceptación fervorosa del destino luminoso de Israel, lo que atrae sobre Pereyra la admiración y el cariño de sus compatriotas, aquellos mismos que maldecirán infinitamente sobre el pulidor de lentes:

> «Y, no contentándose —*escribe en su nota introductoria el Hacham Ishac Naar acerca de la* Certeza— con ser servidor y amante de la Ley y sus maestros,

> reconociendo cuan gratificante y meritorio es emplear el tiempo propio en el sagrado estudio de las Divinas Letras, se consagró con tanto cuidado a él (frecuentando la asistencia a las Yessibot y la lectura de los libros espirituales que le fueron accesibles en nuestro vulgar idioma) que en poco tiempo progresó tanto cuanto lo muestra este ramillete de flores diversas de agradable fragancia, colectadas en el jardín del sagrado estudio que el fuego de su fervoroso celo ofrece a la luz del mundo para beneficio público, con esplendores de claras verdades y provechosa doctrina, que en esta obra se contienen: toda ella vi y leí con especial atención, no hallando nada que reprobar y sí mucho que admirar y alabar, asegurando que a todos los que quisieran aprovechar sus documentos, abandonando el camino errado, el cual los lleva al infausto precipicio de su perdición, los conducirá por la Certeza del Camino hasta el feliz puerto de su salvación [103] ».

Tratemos de seguir la orientación de la brújula que Abraham Pereyra propone para llegar a tan buen puerto.

Una y otra vez, la culpa reaparece, nos acecha, hace obsesiva, casi paranoica, la escritura del judío madrileño: el extravío por los senderos del mundo, el amor de las cosas que nos condujera al olvido del amor único y excelente: *amor del Dio* que —en las antípodas de ese impulso hacia el «amor verdadero del prójimo [104] » que el *Breve Tratado* de Espinosa considera el primero y esencial efecto del *amor Dei*— a todo otro amor se opone con saña:

> «Es necesario advertir, que frutos son los que nacen del amor divino, y los que produzen del amor propio. El amor de Dios, haze la voluntad del hombre justa, santa, benigna y humilde: mas el amor propio, la haze injusta, sobervia, altiva y facinerosa. El amor de Dios, haze la voluntad, quieta, dulce, amable; mas el amor propio, la haze turbia, inquieta, amarga, renziliosa, y aborrecible. El amor de Dios haze la voluntad, muy larga, ancha y capaz: mas el amor propio, la haze angosta, apretada y estrecha. El amor de Dios la haze libre, y no sujeta a criatura alguna: pero el amor propio, somete la voluntad a toda criatura, y la haze sierva, y cautiva. El amor de Dios, haze firme, fria y entera, con virtud perpetua: mas el

> amor propio, como conversa con la criatura, que es vana mudable y corruptible; haze la voluntad instable y sujeta a toda vanidad. El amor de Dios haze la voluntad muy unida, y por esso muy fuerte; pero el amor propio la hace divisible y frágil. El amor de Dios, haze la voluntad rica, y harta de bienes; mas el amor propio, la dexa vazia, hambrienta, vana, y menesterosa de todos los bienes. El amor de Dios, haze a la voluntad, que viva en su tierra, en su Reyno, y en su casa; y el amor propio, la haze desterrada, advenedisa, peregrina y viuda sobre la tierra. El amor de Dios, haze la voluntad, pallarda, prudente, y hermosa; mas el amor propio, la haze horrible, fea, obsena, y necia, con torpes pensamientos. Finalmente el amor de Dios alumbra la voluntad, y entendimiento del hombre, paraque se conozca a si mismo, y a Dios; mas el amor propio, porque es tenebroso, alumbra el coraron, con una oscuridad muy espesa, porque ni se conozca a si, ni a Dios: por ser tal la fuerza, destemplanza, y violencia deste apetito; que privándola de toda razón, la haze atropellar por todos los inconvenientes, para matarla con su mismo desseo [105] ».

Pero hacer que el *amor Dei* suprima todo otro amor, toda sospecha de afección a cosa alguna, está grávido de consecuencias cotidianas muy inmediatas: renuncia, aceptación de lo impuesto, sumisión perfecta al fin, que remite a una teoría del sometimiento querido, en nada lejana a la *servitude volontaire* de un Etienne de la Boetie. Porque

> «todo es vano y perecedero, quando no es referido á Dios, de quien procede todo bien, y en quien están todas las cosas, no te glorées pues vanamente, hombre mortal, inclinado á el mal e inconstante en el bien; no te confies en ti mismo, presumiendo muchas cosas de ti; procura esta paz y vnion de cuerpo y alma, que es de Dios muy amada y referida en las sagradas escripturas, la qual hallarás, endisponiendote a servirle con alegría de tu coraron, imprimiendo en el su Divino amor y temor, de que se seguirán todas las más virtudes, como ramas que salen deste celestial árbol [106] ».

Toda mundanidad debe disolverse ante la dimensión extática del *amor Dei*. Inmerso en una perspectiva en la que parecen —

paradójicamente sólo en apariencia— resonar las fórmulas más estrictas de la mística cristiana (las de un Tomás de Kempis [107], por ejemplo, hablando de la necesidad y hermosura del estar sometido), Abraham Pereyra parece empeñarse, voluntarioso, en la más rigurosa supresión de las formas perversas del amor: sus variantes espirituales. Porque, que amor no es, desde luego, erótica, bien claro está, ya que

> «el amor de Dios es tan delicado, que no consiente otro ningún amor que no sea tan puro como el, deves poner en esto mucho estudio y vigilancia, por que es tan sutil este amor del mundo, que se mezcla y entremete, debaxo de titulo espiritual, penetrando como domestico y amigo, siendo estraño y inimigo del alma [108]».

Pero tampoco es *amor* conocimiento, como pretenderá blasfematoriamente el pulidor de lentes: llamar al amor de Dios *amor intellectualis Dei* es quizás la forma más radical de cometer el acto de impiedad supremo, la más imperdonable de las fórmulas blasfemas que conoce la tradición rabínica: «pronunciar el nombre de Dios con sus letras [109]».

Conviene, por eso, no llamarse a engaño por la proximidad de las fórmulas, y menos aún por la apariencia explícita y engañosamente neoplatonizante de los textos. Lo que, metafóricamente, designa Abraham Pereyra como los tres grados de «conoscimiento del Criador [110]», difícilmente podría ser entendido como una simple gradación intelectual ascendente. El modelo es más propíamente cabalístico que platónico, en la medida misma en que la operación noética última, definitoria de los modelos rigurosamente platonizantes, vese aquí sustituida por una dinámica del sometimiento progresivo a la Santidad del Nombre Divino, a través de la explícita mediación del Texto Sagrado y de las liturgias eclesiales que le son propias, todo lo cual más haría pensar en el ecléctico hermetismo renacentista que en la limpia demarcación del libro VI de la *República*:

> «Tres cosas son las cosas que encaminan al hombre al conoscimiento de su Criador, por cuyo medio conseguirá este

divino amor y temor de que tratamos, y se distinguen en tres grados vno mas supremo que otro, estas son el mundo Angélico, el spherico, y el inferior; pues por las excelencias de cada vno, y la perfección de sus criaturas se conosce la grandeza de quien los formó, en cuya significazion dizimos, tres vezes, *Sancto, Sancto, Sancto, A. Sebaoth*, mostrando en la palabra Sancto, ó separado, que su Divina Magestad es más sublime, que todo lo que contienen estos tres mundos, y en correspondencia destos tres mundos, nos encomendó su inmensa sabiduría tres preceptos, para que nos sirviessen como de despertadores, á essa consideración, dándonos motivo a deponer de todo quanto el mundo tiene, empleándonos solamente en obedecerle, amarle, y temerle, estos son, la Circuncicion, el Cicith, y los Tephilim; el de los Tephilim es símbolo de las inteligencias separadas de la materia, y por esso manda la ley se pusiessen en la cabera sobre el celebro, y en el braço enfrente del coraçon, por que todo es espiritual, y de donde mana la vida del hombre; el Cicith significa el mundo spherico que cubre todo lo contenido en el inferior, y la Circuncicion, vltra de los grandes misterios que encierra, significa también el ser, y composición deste mundo, y por que el hombre es parte del, está este precepto sellado en su carne, de donde se infiere que el hombre q amando á Dios, observare su divina Ley, es símbolo de todos los mundos, estando coronado con los Tephilim, embuelto con el Cicith y sellado con la Circuncicion [111] ».

Ascenso, pues, tipificado por los rituales y las revestiduras, hacia una divinidad fuertemente antropomorfizada, cuyo primer atributo es el del poder infinito que inspira el infinito temor, único modo de relación que al alma humana le es dado mantener con El («lo que después deste Sancto amor se requiere es temor, el qual procede del mismo amor [112] »); y, a la inversa del joven Espinosa del Breve Tratado, que afirma cómo el conocimiento de Dios «nos enseña a no temer tampoco a Dios [113] », es el *amor Dei*, para Pereyra, la forma más elevada del temor desmesurado que liga al hombre con el Ser Supremo.

«Este temor es guarda de la innocencia, y por esto conviene que esté muy arraigado en nuestra alma; según lo que pidia el Propheta David, quando dizia: "*Erizóse de tu pavor mi carne, porque tus*

juizios temí"; de modo que no se contentava el Santo Rey, tener el temor de Dios arraygado en su alma; sino que quería también que le traspasasse las entrañas, para que este grande dolor, le sirviesse de perpetua memoria, y despertador, para no hazer cosa com que offendiesse los ojos de quien assi temía; por lo que dizimos con mucha razón, que el temor del Señor arroja el peccado, y acrescienta por que naturalmente, lo que se tema, y respeta mucho, es el rezelo mayor de dessassonarla [114] ».

Temor supremo que, a lo largo de la cadena mediadora de los temores mundanamente cotidianos, va gestándose:

> «Dize el Sabio Bienaventurado el hombre que anda siempre temeroso, como si mas claro dixera á todo tiempo deves andar apercebido con el temor Divino, no viviendo jamás descuidado, por que andando tan cercado de peligros en esta miserable vida, el que quiere ser bienaventurado deve andar siempre temeroso, mirando que assiste en este piélago de desdichas… assi de improviso sin quererlo ni procurarlo nadie, viene la tentación y el trabaxo, y deshaze y convierte en nada, las riquezas, honras y favores del mundo, por lo qual quando más seguro estás, deves temer más el peligro; los que navegan por el mar (dize el Sabio) cuentan sus peligros, pues son tan grandes que no basta a dezirlos, sino quien los ha experimentado; la navegación que hazemos entre las tempestuosas olas del presente mundo, tanto es más peligrosa que esta, quanto es más perjudicial al reposo que nuestra alma espera, llegando al puerto, que es aquella eterna felicidad que pretendemos: sus aguas son amargas, como lo son todas las humanas consolaciones, adonde los poderosos como peces grandes, comen y destruyen los pequeños: y como crescen y descrescen sus olas, quebrando todas en la tierra; assi el mundo nunca para, subiendo á unos y baxando á otros, y vienen todas sus vanidades á acabar en la sepultura. Si el mar es amargo, que cosa mas amarga que el mundo? fatiga con cuidados, opprime con calamidades, y atormenta con dolores, y como el mar, arroja fuera de si á las riberas, ostras, cangrejos, y otras semejantes vascosidades, y luego buelve á recoger estos mariscos, y los lleva al hondo; assi el mundo nos arroja de si, y luego nos buelve á recebir, y quando pensamos estar seguros en las riberas, y tener algún descanso, entonces nos hallamos cercados de mayores calamidades, y engañan

> nuestra esperanza varios casos, y faltos de prometimientos del mundo; si el mar se muda con diversas tempestades, vientos y tormentas; ay contraste que no padescan los que siguen el mundo? son combatidos de la soberbia, ambición, codicia, odio, imbidia, sospechas, y grandes dolores; siempre padece el mar continua inquietud, á lo qual están sugetos los servidores del mundo, pues sus desassocegados corazones, siempre son pungidos de importunos, y varios pensamientos: por que. El corazón del malo es como mar que hierve, y no puede estar quedo [115] ».

Y, sobre el telón de fondo del temor, la culpa interiorizada va entretejiendo la tela de araña de la añoranza misma del castigo propio, la aceptación obediente del peso de la cólera divina, en esa dinámica masoquista que cristaliza la simbólica del Padre:

> «que Dios cuando nos castiga es como padre, que lo haze para nuestro mayor beneficio, porque, q hijo ay q no sea castigado de su padre? pues si careciermos deste castigo, por que an passado todos los hijos, nos destrayremos como succede á los mal doctrinados… que el oñicio de padres es castigar, y emmendar a sus hijos, y assi el de los buenos hijos ha de ser baxar la cabera, y tener aquel castigo por grandissimo beneficio, y por muestra, y efetos de coraron, y amor paternal [116] »

Como vana impiedad epicúrea debe ser fulminada toda veleidosa tentación de dicha. La búsqueda de la felicidad es vano afán que aparta de la fascinación aterrada ante la cólera divina. Sólo al instalarse en el ámbito imaginario de la infelicidad inevitable, puede el hombre situarse al fin en el camino que lo conduzca definitivamente fuera de este mundo. La trascendencia pasa, necesariamente, a través del fuego purificador del sufrimiento resignadamente aceptado. De ahí el curioso imperativo categórico que resume la moral farisea de Abraham Pereyra:

> «Vltimamente sobre todas [las demás] consideraciones y eficazes remedios, añadiré el más seguro para conservar esta paciencia, y obediencia en los trabajos; que es, el andar siempre prevenido para estos sinsabores, por que, que se

> puede esperar de este mundo, sino penalidades? de modo que andando el hombre dispuesto a infilicidades, quando vinieren no le cogerán desapercibido, mas antes considerando son cosas que pueden suceder, y cada día succeden, las tomará con buen animo, como acarreadas de sus peccados; desto se le seguirán dos provechos, el primero, que no sentirá con tanto excesso los infortunios, pues antes los estuvo padeciendo en la imaginación…, y el segundo, que por medio desta paciencia, conseguirá el haver hecho á Dios el mayor sacrificio [117] ».

Imposible no pensar en las fórmulas definitivas de la Ética con las cuales dirá Baruch de Espinosa su desprecio hacia los apologistas del valor purificatorio del sufrimiento. Parecen hechas, sin duda, a la medida de todos aquellos que, como Pereyra, han apostado por una moral de la infelicidad sobre sí misma complacida. «Sólo una torva y triste superstición» —escribirá el hereje— «puede prohibir el deleite […] Ningún ser divino, ni nadie que no sea un envidioso, puede deleitarse con mi impotencia y mi desgracia, ni tener por virtuosos las lágrimas, los sollozos, el miedo y otras cosas por el estilo, que son señales de un ánimo impotente [118] ».

Mas no basta, para que la infelicidad y sumisión en el amor divino sean perfectas, la dinámica primaria del temor que atenaza almas y cuerpos. Como de su imagen en el espejo, precisa la pesadilla del miedo, del contrapunto ensoñador de su otro nombre imaginario: la esperanza, el lugar de la teleología callada y apacible, la cotidiana presencia de una certidumbre con la cual encubrir el rostro insoportable de la divina cólera. Rostro de consuelo, allá donde

«el alma se alegra en contemplar la divina sciencia, con la esperanza en el divino Señor, que en las tribulaciones es tan grande ayudador, y gualardoneador, que minora los trabajos, á los que tienen su firme confianza en el; este es el verdadero thezoro; esta la certeza del camino; este el común puerto, y remedio de todas las miserias desta vida; este el consuelo de los trabajos, alegría, y esfuerço en el angélico camino [119] ».

Y uno no puede evitar un cierto escalofrío, al leer en la pluma eclesial del judío madrileño el eco piadoso, en dos siglos anticipado, de las palabras mordaces que otro judío —de Tréveris éste, y laico hasta la causticidad más corrosiva— escribirá acerca de la fantasía

religiosa, soteriológica en general. El «opio religioso» parece resonar, de pronto, en el texto, como lenitivo en la compunción, alma de mundo desalmado: su nombre es *esperanza*. Porque

> «la esperança de la gloria venidera, dá descanso á los que por ella trabajan en esta vida, assi como mitiga el dolor de las heridas que el soldado recibe en la guerra, la esperanza del premio, que desminuye la fuerza del trabajo; con que mucho menos deven sentir los trabajos, los que los reciben con la constancia que tienen en el D. B.» [120] .

Poco mejor se puede definir la función de producción y reproducción de poder, de dominación, que es específica de la *esperança*. De hecho, todo lo que queda —y eso es, ni más ni menos, lo que Espinosa acometerá con precisión milimétrica— es dar el vuelco a las valoraciones: definir la sumisión como pasión triste allá donde Pereyra muéstrase complacido en la humillación; oponer a su tremendo deseo de tristeza el gozo de la pasión alegre; la libertad, a la esclavitud voluntaria. De acuerdo: el vuelco es inmenso, todo un mundo se hunde con él. Innecesario —por obvio — decirlo siquiera. Pero ¿habría sido posible acometerlo si en la cabeza de aquellos de quienes Pereyra es sólo paradigma no se hubiera producido ya la asimilación definitiva esperanza/sumisión/ temor que, llevada al límite, exasperada hasta lo insoportable, exige ese tajo implacable mediante el cual Espinosa inaugura un mundo discursivo manifiestamente nuevo? Sólo lo que ha cristalizado hasta sus últimas consecuencias puede ser aniquilado. Nada desaparece sin haber agotado al límite su cúmulo de posibilidades. ¿Habremos de invocar de nuevo al judío de Tréveris, quien parafrasea al Aristóteles del *De generatione et corruptione*, la podredumbre laboratorio de vida, las soluciones que preceden siempre a sus propias preguntas? El barrido racional de la esperanza, su fulminación en los abismos del horror, del despotismo y de la sumisión, que Espinosa culminará con una limpieza teórica que no puede dejar de producirnos un cierto estupor, sería literalmente impensable sin este paso previo: la asimilación autosatisfecha de la esperanza con el espacio inasequiblemente feroz de esa cólera divina a la que el rabino y su amanuense llaman *amor Dei*.

La miserable voz de Abraham Pereyra se convierte, así, en el conjuro que anuncia y exige su fulminación en el vacío, «en tierra, en humo, en polvo, en sombra, en nada». No queda ya más que dar el vuelco final a aquel que todo lo ha disuelto en la teleología. No quedan más opciones que el abandono a la abyección más triste, o bien la instalación en la más radical de las subversiones, el salto hacia el vacío del rechazo radical de las finalidades, para aquel que ha pasado —personal o culturalmente— por una escritura como ésta en la que la esperanza, placer del siervo, elemento crucial de una erótica de la servidumbre, es, sobre todo, venerada:

> «pues no solo sirve la firme esperanza para alcanzar su dezeado fin, si no también, para todos los medios que para el se requieren; y generalmente para todas necessidades, y miserias desta vida; por que por ella es el hombre socorrido, y defendido en sus peligros, consolado en sus dolores, y ayudado en sus enfermedades; por ella se alcanza el favor, y misericordia del Señor, que para todas cosas nos ayuda [121] ».

El drama moderno, cuya formulación límite definirá, en el siglo xx, a los personajes sartrianos, parece casi anunciarse: la respuesta es previsible —históricamente previsible—. Si Dios es todo, nada es el hombre, miseria sola resignada e impotente, amorfa viscosidad en la esperanza; pero si Dios fuera suprimido, si el *Dio de Israel* se viera relegado a los abismos de su propio e infinito rencor, para no ser ya sino sola «causa inmanente», cuyas «cadenas amables» constituyan «nuestra verdadera libertad [122] », entonces… Entonces no habría lugar ya más que para un espacio de la absoluta libertad —y, consiguientemente, para una teoría de la representación imaginaria, que me permita comprender a través de qué mecánicas de distorsión, de simulacro persuasivo, de seducción en fin, la servidumbre misma impuesta por la imagen del padre ha ocupado en mí el lugar de mi consciencia autónoma—. Abraham Pereyra o Espinosa. El rabino o el apóstata. Ambos rostros del marrano. El segundo abrirá el curso del más radical de los discursos de la modernidad; el primero —su hermano, su enemigo mortal, gemelo suyo al fin— evocará, ante la espera del Señor de Israel, la piedad del silencio:

«y se entiende aquí por silencio la quietud, y reposo interior del

alma, en medio de los trabajos; que es efecto desta esperanza, la qual destierra della toda solicitud, y congoxa desordenada, con el favor que espera de la misericordia divina [123] ».

Y así, tiene razón el devoto Pereyra, al asentar sobre este pilar último el resumen del poderío del Pueblo de Israel, del Pueblo del Señor. Porque, en efecto, nada más exacto (con todo lo paradójico que se quiera) que la secuencia metafórica en la que el autor de la *Certeza* trata de cristalizar el juego sutilísimo que hace de la esperanza el eje diamantino de la dependencia absoluta del hombre fiel respecto del Divino Despotismo:

> «Esta virtud *[la esperanza]*, es como un puerto seguro, donde se acogen los Justos en el tiempo de la tormenta; es como una ancora muy fuerte con que se defienden de los mares, y ondas deste siglo; es como un deposito de pan en tiempo de hambre, de donde se socorren los pobres, y necessitados; es aquel tabernáculo, y sombra, que promete Dios por Yzahias á sus escogidos, para que en el se escondan, y defiendan de los calores del verano, y de las lluvias, y tormentas del Invierno, esto es, de las prosperidades, y adversidades deste mundo; es finalmente una medecina, y commun remedio á todos nuestros males; pues es verdad, que todo, lo que justa, fiel, y sabiamente, esperaremos de Dios, alcanzaremos; la misericordia divina es, la fuente de los remedios, y la esperanea el vazo que la recoge; de modo, que según la cantidad deste vazo, assi será la del remedio, porque por parte de la fuente, no puede el agua de la misericordia faltar; de suerte, que assi como el Dio B. dixo á su pueblo Israel, que toda la tierra sobre que pusiessen sus pies seria suya, assy toda la misericordia, sobre que el hombre llegare aponer los pies de su esperanea, será suya; y según esto, el que con zelo del señor esperare todas las cosas, todas las alcançará; en lo que paresce, que esta esperança es una imitación de la virtud, y poder de Dios, que redunda en gloria del mismo Dios de Israel, pues no ay cosa que tanto declare la omnipotencia del Dio B. como ver, que no solo es todo poderozo, mas también, en cierto modo, hace todopoderozos a los que esperan en el [124] ».

Subraya Antonio Negri, en *L'anomalia selvaggia*, cómo a lo

largo de los tres siglos que van del XVI al inicio del XIX se dan, en el terreno de la metafísica del poder, al menos dos líneas antagónicas: la una, bendita, que va de Hobbes a Rousseau, a Kant, a Hegel; la otra, maldita, que va de Maquiavelo a Espinosa, a Marx; la una que construye la base teórica del dominio burgués y de su derecho (la trascendencia de la normatividad), la otra que realza el concepto de la fuerza productiva, del republicanismo al constitucionalismo y a la lucha de clases [125]». Parece como si, algo más de tres siglos antes de que Negri avanzara su hipótesis, el instinto certero de las instituciones de poder hubiera sellado, con su práctica espontánea, la «maldición» de los (auto) excluidos. Ciento sesenta y cuatro años han pasado desde la redacción de ese umbral de la modernidad política que es el *Príncipe*, cuando aún siéntese Baruch de Espinosa obligado a ofrecer, en el parágrafo 7 del cap. V de su *Tractatus Politicus*, una justificación «moral» de su aprecio por el astuto florentino, tan cauta en su planteamiento como contundente en su contenido. La conciencia de estar acometiendo una abierta transgresión de los usos y hábitos teóricos de buena parte de sus contemporáneos es fácil de rastrear en la sinuosidad, matemáticamente calculada, de la reivindicación espinosiana:

> «De qué medios haya de hacer uso un Príncipe omnipotente, dirigido por su apetito de dominio, para establecer y mantener su poder, es algo que ha sido exhaustivamente puesto de manifiesto por el agudísimo Maquiavelo; pero el fin que ha perseguido con ello no parece muy claro. Si se ha propuesto uno bueno, como cabe esperar de un hombre sabio, parece ser éste el mostrar de cuan grande imprudencia da prueba la masa al suprimir a un tirano, sin suprimir por ello las causas que hacen de un príncipe un tirano. Muy al contrario, estas causas no hacen sino fortalecerse cuanto mayores sean los motivos de temor que vaya descubriendo. Ahora bien, esto es lo que consigue la masa; cuando da un ejemplo golpeando al príncipe y gloriándose del asesinato de un jefe consagrado, como de una buena acción. O, tal vez, haya querido Maquiavelo mostrar que una masa libre debe, a todo precio, guardarse de confiar su salvación a un solo hombre. Ya que éste, a menos de ser excesivamente vanidoso e imaginarse que le es posible agradar a todos sus súbditos, temerá incesantes emboscadas. Y se verá,

> por consiguiente, obligado a mantenerse en guardia y a ser él mismo el primero en tender emboscadas a la masa —en lugar de velar, como debiera, por los intereses generales—. Es esta última la intención que yo me vería más inclinado a atribuir al autor. Puesto que cierto es que aquel hombre tan sagaz amaba la libertad y muy buenos consejos ha formulado para salvaguardarla [126] ».

Cautela extrema en el trazado del retrato del diplomático florentino, que, tal vez, no tenga otra función que la de ser una falsa pista, desviar la atención de la verdadera deuda maquiaveliana del *Tractatus Politicus*: la que se desvela al lector cómplice en esa larga cita subterránea, con algo de paráfrasis cifrada, jeroglífica, de alguno de los más radicales pasajes del *Príncipe* y de los *Discorsi*. Confrontemos los textos:

> «Nos preguntamos ahora por ver cuál debe ser el comportamiento de un príncipe con respecto a súbditos y amigos. Y porque se que muchos han escrito de esto, temo —al escribir ahora yo— ser considerado presuntuoso, tanto más cuanto que me aparto —sobre todo en el tema que nos ocupa— de los métodos seguidos por los demás. Pero, siendo mi propósito escribir algo útil para quien lo lea, me ha parecido más conveniente ir directamente a la verdad real de la cosa que a la representación imaginaria de la misma. Muchos se han imaginado repúblicas y principados que nadie ha visto jamás, ni se
>
> *«Conciben los filósofos los afectos que en nosotros combaten, como vicios en lo que los hombres caen por culpa suya, de ahí que tengan la costumbre de burlarse de ellos, deplorarlos, zaherirlos o, cuando quieren parecer más morales, detestarlos. Creen con ello actuar de un modo divino y elevarse a las más altas cimas de la sabiduría, prodigando toda suerte de alabanzas a una naturaleza humana que no existe en parte alguna, y fustigando mediante sus discursos a la gente realmente existente. Conciben, en efecto, a los hombres no tal como son,*

sino tal como ellos quisieran que fueran: de una se deriva como consecuencia que, en la mayor parte de los casos, en lugar de una ética, hayan escrito una sátira, y que jamás hayan tenido en política perpectivas que puedan ser puestas en práctica, ya que, tal como lo concibieron, la política debe ser tenida por una Quimera, sólo conveniente al país Utopía, o bien a la Edad de Oro, es decir, a un tiempo en el que ninguna institución fuera necesaria. Entre todas las ciencias, pues, que poseen una aplicación es en la Política donde la teoría viene de ser considerada como más divergente de la práctica... Al dedicarme al estudio de la Política, no he querido, pues, aprobar nada que pueda considerarse nuevo ni desconocido, sino tan sólo establecer mediante razones ciertas e indudables aquello que se ajusta mejor a la práctica. En otros términos, deducirá del estudio de la naturaleza

hin sabido que existieran realmente; porque hay tanta distancia de cómo se vive a cómo se debería vivir, que quien deja a un lado lo que se hace por lo que se debería hacer, aprende antes su ruina que su preservación: porque un hombre bueno que quiera hacer en todos los puntos profesión de bueno, acabará necesariamente por perecer entre tantos que no lo son. Por todo ello es necesario a un príncipe si se quiere mantener que aprenda a poder no ser bueno y a usar o no usar de esta capacidad en función de la necesidad. Dejando, pues, a un lado las cosas imaginadas a propósito de un príncipe, y discurriendo acerca de las que son verdaderas, pretendo que todos los hombres cuando se habla de ellos —y especialmente los príncipes más elevado— son designado con algunos de los rasgos… que les acarrean censura o alabanza… Y se que todo el mundo reconocerá que sería algo digno de todos los elogios el que un príncipe estuviera en posesión tódo todos aquellos rasgos que son tenidos por

humana y, para aportar en este estudio la misma libertad de espíritu de la que se acostumbra a usar en las investigaciones matemáticas, he puesto todos mis cuidados en no hacer irrisión de las acciones de los hombres, no llorarlas, ni detestarlas, sino en entender de ellas un conocimiento verdadero. He considerado, para ello, las afecciones humanas, tales como el amor, el odio, la envidia, la soberbia, la piedad y los demás movimientos del alma, no como vicios, sino como propiedades de la naturaleza humana: modos de ser que le pertenecen tanto como el calor y el frío, la tempestad, el trueno y todos los meteoros pertenecen a la naturaleza del aire. Y sea cual fuere el desagrado que puedan tener para nosotros tales intemperies, son necesarias, tienen causas determinadas mediante las cuales nos es posible estudiar su naturaleza y, cuando el alma tiene un verdadero

buenos. Pero, puesto que no se pueden tener ni observar enteramente, ya que, las condiciones humanas no lo permiten, le es necesario ser tan prudente que sepa evitar el ser tachado de aquellos vicios que le arrebatarían el Estado y mantenerse a salvo de los que no se lo quitarían, si le es posible, pero si no le es, que esta lucha sirva de ejercicio de mirar los [127]

conocimiento de estas cosas, goza de ello al igual que del conocimiento de las que nos son agradables [128] *».*

El guiño de las citas no podía escapar a cualquier conocedor de la obra de Maquiavelo en el fuertemente politizado mundo de la Holanda del siglo XVII; por lo demás, no es Espinosa autor de aquellos que gustan de camuflar sus referencias y sus dudas teóricas. ¿Por qué, entonces, la voluntad explícita de desviar la atención de la filiación maquiaveliana del análisis propio? Sin duda, porque Maquiavelo sigue siendo, en lo esencial, inaceptable para los teóricos de la actividad política del XVII, incluso en el tolerante mundo amstelodamo. Tanto más, en el horizonte de la Nação. A la vista tiene, sin duda, Espinosa, cuando escribe, las fórmulas rotundas de Abraham Pereyra:

> «[…] entre las cuales [herejías], la peor y mas abominable (que el Satan ha inventado) es la que llaman Politicos, siendo indignos de tal nombre; descipulos de aquel perverso Machavelo y sus sequaces salida de aquel tenebroso, lugar, donde assiste, y procuro abrasar de una vez todo el mundo, y dicipar todas las virtudes, y todo lo que es piedad, y temor Divino, propio atributo en los Israelitas, que confiessan todas las demas naciones, pues todas conocen y reverencian una primera causa, y le dan deydad, la qual este infernal Machavelo niega, que al oir las blasfemias, que contra el Señor mueve, se alteran tanto los animas, que deven inflamarse en el divino Amor, por bolver por su sagrado Nombre; siendo una Secta [129] tan perniciosa, quanto su maldad fomenta: porque alagando mata, y quando mas asegura, entonces es mas traydor [130] ».

Y que el propio Pereyra no deja de pensar explícitamente en la tesis del joven Espinosa al fulminar el maquiavelismo amstelodamo parece suficientemente claro si consideramos el juego de palabras muy explícito de la página 29, en la que, en fórmula casi idéntica a

la más conocida de Barrios, escribe: «Qué es este mundo sino tierra estéril, campo lleno de abrojos y espinos, prado verde lleno de serpientes venenosas [131] ».

Henri Méchoulan ha señalado ya la influencia que algún autor cristiano, como Claudio Clemente, ha podido ejercer sobre el autor de *La Certeza del Camino*. Más notable me parece constatar que, en lo referente a Maquiavelo, el Abraham Pereyra del *Espejo* se ha limitado a plagiar literalmente —con la sola mutación de los referentes cristianos por su equivalentes judíos— los párrafos del conocidísimo anti-Maquiavelo del jesuíta Pedro de Ribade-neyra, quien, en 1601, había escrito lo siguiente:

> «…Y no menos por la turbación y calamidad de los tiempos que corre por nuestros pecados, de heregias, y errores inuétados por hombres amigos de si mismos, crueles, viciosos y desalmados: que tienen por propia ganancia la perdición agena, y por propio interesse, la destruycion de toda Religión y virtud. Entre los quales, la peor y mas abominable secta que Satanas ha inventado, es vna de los que llaman Políticos, (aunque ellos son indignos de tal nombre) salida del infierno, para abrasar de una vez todo lo que es piedad, y temor de Dios, y arrancar todas las virtudes que son propias de los Principes Christianos. Esta secta es tanto mas perniciosa quáto su malicia es mas encubierta: porque alagando, mata, y con beso de falsa paz, quita la vida [132] ».

Y, por si el plagio fuera poco, el paradójico descaro de Abraham Pereyra resulta aún más sorprendente si continuamos leyendo, apenas tres páginas más adelante, cuáles son las opiniones del Padre Ribadeneyra acerca de lo que deba hacer un Príncipe piadoso con judío que caiga en sus manos:

> «*[Del]* Rey don Fernando el Santo —*comenta en su dedicatoria al futuro rey de España, Felipe III*—, escriuen graues autores, que era tan grande el zelo que tenia de cóseruar *[la fe católica]* limpia y entera, y sin macha alguna de peruersa doctrina, que no se contentara de mandar castigar a los hereges, sino que el mismo quando los auian de quemar, ponía el fuego, y la leña para hazer el sacrificio. Y

> por este zelo y las demas virtudes mereció el renombre de santo, y la felicidad que tuuieron estos Reynos en su tiempo. A este santo Rey, deue V. A. imitar, y tener por espejo a los esclarecidos Reyes Católicos don Fernando, y doña Isabel, sus reuisaguelos, que con su gran Religión y valor echaron a los Moros y á los ludios de España, y establecieron en ella el oficio de la santa Inquisición, y con la pureza de nuestra Fe, y la Justicia, y la paz, y la seguridad en que al presente biuimos [133] ».

No hay duda de que el lector medio de la comunidad judía amstelodama pocas posibilidades tenía de conocer el texto del jesuíta español. Pero, para hombres formados en la Universidad de Alcalá, como Orobio o Juan de Prado, el fraude no debía resultar de demasiado difícil identificación. Nadie ha dicho nada, sin embargo. Pereyra concitaba demasiado respeto como para que se planteara siquiera la impostura.

Cuál sea, por otra parte, la fuente de este horror estricto hacia el pensador florentino, no es algo que parezca muy difícil de determinar. Es, ante todo, la voluntad misma de erigir la política en disciplina teórica, al margen de pretensiones moralizantes o presupuestos trascendentes, lo que aparece ahora como el peligro a conjurar. La reducción del estudio de la política a una analítica de los mecanismos de poder en función de su estricta funcionalidad, al excluir de los procesos históricos todo presupuesto de orientación teleológica, deja en una posición bien desairada —más bien barre, hace desaparecer para siempre del horizonte teórico— el viejo problema de las dimensiones éticas del acto del poder: el bien y el mal hacen definitivamente sus maletas y ceden su deteriorada atalaya teórica a la dinámica sutil de los juegos de la fuerza y la dominación. La *virtù*, consistente en *conoscere i tempi e l'ordine delle cose a accommodarsi a quelle* [134] ningún lazo guarda ya con la tradición cristiana, bien es cierto; tampoco con ninguna otra de cuño soteriológico: otra opción no queda, en el ámbito del poder, que la de aniquilar o ser aniquilado. En estricta ortodoxia maquiaveliana, *virtù es potenza*. Todo lo demás, sólo servidumbre.

Liquidada la concepción aquella del poder político como espejo e imagen del Divino Poder que en el monarca se realiza, reducida al absurdo toda pretensión de verlo regido por principios de carácter

moral más o menos trascendentes, la combinatoria de fuerzas en pugna, sobre la que se asienta la nueva ciencia maquiaveliana, ha debido, con razón, de provocar sudores fríos al judío madrileño, ante quien se abre, como un abismo sin fondo, la posibilidad misma de reducir el hecho religioso a su carácter de epifenómeno político, elemento de la reproducción sistemática del poder de Estado, que Maquiavelo describe, en una apasionada loa de la «funcionalidad política» de la Religión (de cualquier religión) que es un verdadero regalo envenenado:

> «Los príncipes o las repúblicas que quieran mantenerse al abrigo de toda corrupción, deben, por encima de todo, conservar en toda su pureza la religión y sus ceremonias; y mantener el respeto debido a su santidad, pues no hay signo más seguro de la ruina de un Estado que el menosprecio del culto divino… Así, pues, es deber de los príncipes y jefes de una república el mantener sobre sus cimientos la religión que en ella se profesa; porque, entonces, nada será más fácil que mantener a su pueblo religioso y, por consiguiente, bueno y unido. De modo que todo lo que tiende a favorecer la religión debe ser bienvenido, aun cuando uno reconozca su falsedad; y tanto más cuanto mayor sabiduría y conocimiento de la naturaleza humana se posea [135] ».

Texto este, que supone, quizás, la más estricta subversión de la pareja poder/valor que haya producido el mundo moderno con anterioridad a la propia obra de Espinosa. Y tanto más temible cuanto, por vía distorsionada, Abraham Pereyra ha podido reencontrar aquí —llevadas al límite de su radicalidad— algunas de las tesis básicas de las que él mismo ha tratado de hacer un uso piadoso o apologético.

«*Credi Deum, Religionem quam voles et quantum voles cali, cequitatem seruari, sceluspatrari, ex usu vitae et regnandi tantummodo esto*… esta es la suma de nuestra profession», proclamará el caricaturesco Gran Sacerdote de los Políticos, en el panfleto del también jesuíta Claudio Clemente [136] , otra de las fuentes teóricas de Pereyra. En todo caso, esta es la «suma», en efecto, de la imagen que del maquiavelismo se hacen las corrientes de religiosidad ortodoxa del siglo XVII. Tal vez no anduvieran tan

erradas.

De la dimensión otorgada al peligro del maquiavelismo da buena muestra la perversa alianza transconfesional que, exclusivamente en contra suya, se sella. Su base está clara en Ribadeneyra:

> «Los hereges, con ser centellas del infierno, y enemigos de toda Religión, professan alguna Religión; y entre los muchos errores que enseñan, mezclan algunas verdades. Los Políticos, y discípulos de Machiauelo no tienen religión alguna, ni hazen diferencia que la Religión sea falsa, o verdadera, sino si es a proposito para su razón de Estado. Y assi los hereges quitan parte de la religión y los Politicos toda la Religión [137] ».

Y, una vez «quitada toda religión», una vez, que, llegados a tal «punto de estremada miseria y ceguedad, que vienen á Negar (sino con sus palabras, con sus consejos, y vanas razones de Estado) que no ay Dios, o que no tiene prouidencia de los Estados [138] », no parece quedar en la política más *virtù* que la *potenza*, dinámica férrea del dominio o sumisión, entonces el camino para la formulación de una concepción rigurosamente materialista de esa tal *virtù* queda expedito. Tras de Maquiavelo, Espinosa acecha [139] .

Con él, la descomposición final del príncipe —también, pues, del súbdito, su sombra— cristiano inicia su recorrido.

> «O Maldad! O infamia vergonzosa del linage humano! O Monstruos! O Antidioses! O Idolatras! O gente sin Dios! Y para ceñir en vna sola palabra, ó Politicos! Politicos. Aora solamente me explico enteramente del todo, ó Politicos, ó Politicos! Es el Político, si se atiende al primer origen desta palabra, un nombre y exercicio lleno de dignidad y honra; pero aora mudado el orden y inteligencia de las cosas, y de las palabras, está lleno de impiedad, y abundante de maldades; por que significa vna secta de hombres que ó por resguardar, ó aumentar el estado civil, afirman con desahogo, que es licita toda injusticia: y afirman impíamente que se ha de tomar, ó desear la Religión, se ha de dilatar ó estrechar, se ha de mudar, boluer, y reboluer, y aun ponerla debaxo de sus sacrilegas plantas, como le viniesse mejor a la Republica ó a sus particulares intentos [140] ».

Una santa alianza, nunca explícitamente formulada, se cierra entre ideólogos cristianos y judíos en torno al riesgo yacente en una analítica del poder que muestre el hecho mismo religioso, todo hecho religioso, como simple cobertura funcional de la dominación. En la página 14 de su libro, Ribadeneyra insiste, por otra parte, en la extraordinaria capacidad de contagio de la nueva doctrina política elaborada por Niccoló Machiavelli y cuyo espectro se extiende sobre Europa toda. El espectáculo es dantesco:

> «Sembró al principio este mal hombre y ministro de Satanas esta peruersa y diabólica doctrina en Italia (porque como en el titulo de sus obras se dize fue ciudadano y secretario Florentino). Después con las heregias que el mismo Satanas ha leuantado, se ha ydo estendiendo y penetrando a otras provincias, y inficionándolas de manera, que con estar las de Francia, Flandes, Escocia, Inglaterra, y otras abrasadas con el fuego infernal destas, y ser increybles las calamidades que con este incendio padecen, no son tantas, ni tan grandes, como las que lo ha causado esta doctrina de Machiauelo, y esta falsa y perniciosa razón de Estado».

De esta infección trata de preservar Pereyra al pueblo de Israel, al insistir sobre cómo «si en el gouierno nos apartamos de la doctrina y estatuto que Mosseh Rabenu recibió en Sinay, y nos vamos detras de la politica infernal destos tiempos es fuerza q nos despeñemos, pues aquella presupone la verdad y rectitud, y esta la malicia y el engaño en todo y por todo armándose contra lo bueno, atropellando la religión y sin respeto de la justicia publica y enseña, no se ha de mirar á lo que dispone la Ley, sino á lo que conviene para la conservación y augmento publico (como si lo pudiera haver prevaricándose lo que Dios manda) esto está ya tan commun, que vna y otra politica, se confunden de calidad, que no ay quien las pueda dicernir, por querer no acomodar la politica divina y judayca á la diabólica de Machavelo, y de otros, que hasta á la primera causa negaron la deydad; publicando ser esto lo que se debe seguir, siendo la impiedad su norte, y el nuestro defender la verdad [141] ».

Y, en las antípodas estrictas del gozoso autonomismo maquiaveliano del poder, la desdichada «virtud» de la impotencia ve recortarse su horizonte triste en la pluma de Abraham Pereyra,

pluma en la que uno creería estar escuchando aún el eco de la vieja apología del dolor, intrínseca a la religión del crucificado, en la que él mismo fuera educado y que sublevara a un Uriel da Costa [142] «…considera y verás quanto se parece este mundo al infierno, por que si este no es otra cosa que un lugar de penas y culpas, [¿]qué hay en este mundo mas abundante que esto[?]… [143].

¡«Quanto se parece al infierno»! En una cosa, al menos, el Espinosa del Breve Tratado habrá estado de acuerdo con él: en efecto, la tristeza, la desesperación, el terror no podrían ser sino, «en sí mismos, el verdadero infierno [144]».

CAPÍTULO III

UNA HERENCIA DE INDIGNIDAD

…Hombres sin ley ni religión alguna.…

M. MENÉNDEZ PELAYO

§ 3.1. JUDÍOS VIEJOS/JUDÍOS NUEVOS

3.1.1. La voluntad de autoculpabilización y correspondiente purga propuesta por Abraham Pereyra no ha encontrado siempre la dócil aceptación de sus compañeros de odisea. Bien natural era que un pueblo templado en la lucha contra la Inquisición háyase mostrado, al menos en algunos de sus hombres más notables, remiso a la humillación explícita de la reeducación en la ortodoxia. Los miembros de la generación vieja, los escapados del brasero ibérico, estaban —y ello es bien comprensible— demasiado cansados para dar nuevas batallas; resignados y deseosos de retornar al hogar patrio, no pedían más que una reconciliación consoladora. Los más jóvenes difícilmente podían reconocerse en la autoinmolación de Pereyra, ni permanecer pacientes ante la insolente autocomplacencia del fulminador aquel de herejes que fuera el portugués Orobio de Castro. Difícil, en verdad, aceptar, con sumisión callada, el fervor catequético de su *Epístola invectiva*:

> «Enfermedad sin remedio es la ignorancia, si se junta con la sobervia» dijo un Philosopho Griego, y con todo acierto; porque el alma racional, sumergida desde su origen en la grosera materialidad del cue[r]po humano, no participó

> sciencia o noticias algunas de la poderosa mano de su Criador, ni puede conseguirlas hasta que, por extrinseca enseñanza, se le communiquen por los interiores y exteriores sentidos. Es, pues, la Doctrina el único remedio para que el entendimiento humano combalezca del ignominioso achaque de la ignorancia. Para que este remedio halle lugar en su execucion es necesario que el entendimiento se persuada a que no sabe aquello que ignora, porque si cree que no ignora lo que no sabe, no admitirá doctrina, ni tendrá rendimiento a la útil y necessaria enseñanza en que consiste la saludable medicina de su nativa indisposición. A esta promptitud para ser enseñado, este animo humilde para recivir doctrina, llama el uso común docilidad, y eso pedía Selomoh a Dios, le abrió los tesoros de su omnipotencia; porque sabia Selomoh que el medio único para saber es sujetarse a ser enseñado, es humillarse a recivir doctrina de quien pueda comunicarla [1] ».

No sería aquí justo hablar de «celo de converso [2] »: no es Orobio de Castro un recién llegado a la fe que, con ardor de aparente neófito, defiende. Y, sin embargo, ¡cuántos paralelismos con la imagen del neoconverso en la de estos crispados representantes de la abolición de la memoria, apologetas del olvido de un pasado, por heroico no menos odioso! Y, en la voluntad desesperada de escapar al recuerdo de los tiempos abyectos, la abyección misma parece cobrarse una extraña venganza: el retomo callado del rostro preciso del Inquisidor, poco a poco, va tomando posesión precisa de Don Isaac Orobio de Castro, aquel mismo Balthazar, nacido hacia 1620 en Braganza, hijo de cristianos nuevos, a quien hemos visto ya atravesar el universo desquiciante de los calabozos sevillanos del Santo Oficio. Razón no le faltaba a Joaquim de Carvalho, al escribir, con cierto asombro, en su documentado trabajo sobre el médicoetafísico judío, que «se diría que al circuncidarse sepultó todo su pasado; el médico y el profesor cedieron su lugar al zelota vigilante y al polemista arrebatado [3] ».

No es, por consiguiente; extraño que la generación joven nada haya querido saber de esta llamada a la docilidad de Balthazar Orobio, y más bien se haya sentido repugnada por un envite tan humillante. En la libre Holanda, los espíritus verdaderamente grandes del judaismo español comienzan a levantar la cabeza y a hablar en un tono muy diferente. Los cenáculos de Amsterdam están

viendo aparecer una generación de espíritus potentes, cuya conciencia de haber roto todas las amarras no augura nada bueno para la paz de la Sinagoga. Un curioso documento de fuente cristiana, rescatado por I. Révah de los Archivos de la Inquisición Española, nos revela, tal vez mejor que ningún otro testimonio contemporáneo, la vida intelectualmente tumultuosa y arriesgada —con el riesgo de los espíritus verdaderamente aristocráticos— que ha sido la de esos jóvenes hijos de los piadosos ex-marranos holandeses. Se trata de dos declaraciones ante el Santo Oficio, realizadas el 8 y 9 de agosto de 1659, respectivamente, por otros tantos personajes españoles (el fraile Tomás Solano y Robles y el capitán Miguel Pérez de Maltranilla), al retorno de sus azarosas estancias en tierras holandesas. La «tipología» judaica que en ellas se nos ofrece es, en su radicalidad, muy otra que la diseñada por Orobio.

3.1.2. El 8 de agosto de 1659, Fray Tomás Solano y Robles, religioso de la Orden de San Agustín, de 32 años, nacido y residente en la Villa de Tunja, en las Indias Occidentales, comparece voluntariamente —si bien ha aguardado, todo hay que decirlo, casi dos meses y medio desde su llegada a la Villa y Corte, antes de solicitar la audiencia, por razones que no quedan establecidas— ante el Inquisidor D. Gabriel de la Calle y Heredia. Su objeto, bien habitual en aquellos años, es denunciar un caso de judaismo del que ha sido testigo en el curso de una forzada estancia de siete meses en la ciudad de Amsterdam [4] .

La historia que narra rápidamente parece más la de un aventurero de incierta fortuna que la de un apacible fraile en las lejanas tierras del Nuevo Mundo. Relato que se inicia con la descripción de un viaje por mar con destino a Roma, que se ve truncado por la intervención de los corsarios ingleses y transformado en una especie de laberíntico ir y venir por cárceles y ciudades europeas, hasta dar, finalmente, con sus maltratados huesos y sus no ilesas mientes en la capital del reino:

> «Preguntado para qué a pedido audiencia,
> dijo que la a pedido para decir y manifestar que haviendo

> este salido de la ciudad de Gueyana, del Nuebo Reyno de Granada en las Indias, para Roma en un nabio llamado Santiago, llegando cerca de Canarias por el mes de mayo del año pasado de cinquenta y ocho, le rodearon tres navios de Ingleses y lo aprisionaron y llevaron a Inglaterra a la ciudad de Londres, donde estubo prisionero dos meses poco mas o menos en una casa que llaman El Colegio, extramuros de ella, cárcel diputada para los prisioneros españoles y flamencos, desde adonde salió para dicha ciudad de Londres, adonde estaría hasta quince de julio del dicho año, aguardando embarcación. Y se embarco para Olanda, por no aber hallado otra, y llega a la ciudad de Absterdam a diez y ocho de agosto del dicho año y en ella estubo detenido, aguardando ocasión para yr a Roma o embarcación para benirse a España, adonde entendía que estaría el General de su religión a quien benia buscando. Y por no averse dispuesto ni hallado el comboy necesario para hacer su viaje con seguridad, temeroso de lo que le havia sucedido en la jornada referida, se detuvo en la dicha ciudad de Absterdam hasta veintiuno de marco deste presente año, que se embarco para España y llego a Cádiz a veinticinco de abril [5] ».

Lo que al buen agustino le ha debido de tocar ver durante su primera escala en el continente europeo hubo, por fuerza, de colocarlo al borde del síncope. Aterrizar en Amsterdam, sin aviso ni propósito previo, tenía que ser, para un ciudadano no salido del marco de las Indias Españolas, algo así como caer sobre una galaxia extraña. Baste constatar el desconcierto con que un aristócrata mundano y viajero como el barón de Pollnitz relatará su propia estadía en la ciudad del Amstel casi un siglo después [6] , para comprender el carácter de alienidad total que este universo en pequeño, poblado de comerciantes, sectas, canales y rabinos, hacía caer sobre la cabeza del incauto recién llegado. Imaginémonos a fray Tomás paseando por la calle de los judíos, charlando con personajes que, en la nórdica Holanda, hablan como él, como él visten y que, de pronto, van y sueltan, como la cosa más natural del mundo, que son parte de esos inmundos judíos de los que cualquier español culto de la época sabe, a través de los sermones de fray Vicente Ferrer y sus numerosos comentaristas, que son «animales con rabo y que menstrúan como las mujeres [7] ». Pues bien: algunos

de tales bichos deben haber conversado con él, probablemente en el mejor tono (y en el caso de que al buen eclesiástico pudieran interesarle para nada tales cosas), de Lope de Vega o Cervantes, de Góngora y, cómo no, de fray Luis de Granada, tal vez incluso de Gracián o del mismísimo príncipe de los antisemitas, Francisco de Quevedo. Quizás haya podido visitar sus magníficas imprentas, y es ya menos probable que le haya sido dado echar una ojeada al Cementerio de *Beth Haim* en Oudekerk; era demasiado peligroso, pero, de haberlo hecho, el espectáculo, no lo dudo, le habría valido la pena: lápidas idénticas a las que pudiera hallar en cualquier cementerio católico de sus Indias natales, o de Madrid, o de cualquier ciudad española: los mismos escudos de armas, las mismas tibias cruzadas, idéntico gusto por la iconografía católica barroca (cortinas labradas, encajes pétreos, angelotes redondones, calaveras, *carpe diem*…}, amalgama asombrosa en el camposanto de una religión que proscribe toda representación antropomórfica en materia religiosa. Apellidos castellanos, nobles algunos, cargados de alcurnia, extrañamente entremezclados con nombres propios de resonancia hebraica [8].

Siete meses ha durado esa locura, de la que ahora quiere dar cuenta fiel el fraile ante el Inquisidor. Tanto más cuanto que —en el colmo de lo inconcebible— ha sabido de un cristiano viejo que, en la ciudad, se ha hecho recientemente admitir judío:

«Y en el discurso de los dichos siete meses que estubo en la dicha ciudad de Absterdam, viviendo y posando en casa de Yambrune, natural de Colonia en Alemania, que tiene capilla en su casa, donde se dezian todos los días misas, que la una decia este y la otra Fray Carlos de Santa María, Yrlandes de la orden de San Francisco, que asistía allí por misionario, que es lo mismo que cura, y administra los sacramentos a los Católicos,…» [9].

[El fraile no pierde la ocasión de cubrirse bien las espaldas, frente al previsible riesgo de acusación de laxitud o connivencia con los infieles. Hace bien. No andaban los tiempos para bromas en España.] «…vio y trato algunos Judíos Judaizantes de cuyos nombres no se acuerda más que del Dr. Reynoso, médico, vezino de Sevilla y Portugués, y Abraham Israel, también medico y Portugués, que decía hera natural de Madrid y no sabe como se llamava aca, y Gonzalo Suarez, Portugués natural de México…» [10]. [Siempre esta

abundancia de médicos entre los judaizantes españoles; todos ellos, por lo demás y como es lógico, portugueses. Pero, atención, llegamos al núcleo de la declaración de fray Tomás].

«… y los dichos dos médicos, con la ocasión de acudir a curar a este, le dijeron que havia alli un Lorenzo Escudero que pretendía entrar en su sinagoga a la qual llaman "Tan multorat" [¡sic!], y que no le querían admitir en ella, por ser alienigena y no saberse que fuese de casta de judíos [11] …

[Inconfundible, el aristocratismo religioso de los sefarditas españoles. Castellanos también, a su manera, en esto como en tantas otras cosas, los miembros de Talmud Tora se han negado siempre a admitir en sus filas a cristianos viejos, recién llegados al judaismo. No es la *conversión*, sino el *retorno* lo que les interesa; la recuperación de los judíos «cristianizados» en España y Portugal, de los marranos propiamente dichos. Arrebatar miembros al adversario cristiano es algo que les parece poco digno, y muy raramente lo aceptan; en el caso presente, avisan incluso a un cura católico para que trate de disuadir al testarudo «converso». Menos escrupulosos al respecto, hostiles al aristocratismo sefardí, económicamente peor instalados en la ciudad, socialmente despreciados por sus hermanos de religión, los judíos *ashkenazim* amstelodamos (que, como ya hemos indicado, hacen siempre gala de su mayor piedad religiosa, a falta de otra preeminencia social) no parecían andarse con tantos remilgos. A ellos, pues, recurrirá el maltratado converso Lorenzo Escudero].

«…Y este [fray Tomás] procuro buscar al dicho Lorenzo Escudero para disuadirle de tal yntento, como lo hiqo en compañia de otros muchos Españoles católicos, y aunque este y ellos le propusieron la verdad de la fe católica y el error en que estaba de quererse apartar de ella, nunca pudieron conseguir de el que desistiese del yntento, dando por raçon que el aber leydo los libros de Fray Luis de Granada le havia hecho Judio y que lo que deseaba hera hacer su salbacion. Y prosiguiendo el susodicho en este yntento de ser judio y circuncidarse, hiendo que la dicha Sinagoga de Talmutorat [isic!] no le havia querido admitir, se fue a la Sinagoga de los Judíos tudescos que hay en dicha ciudad de Absterdam, y alli le recivieron, según el dicho Dr. Reynoso y otros de los dichos judíos le refirieron a ese…» [12] .

[Y, tras de la «conversión», la transformación. Solano y Robles no sale de su asombro al describir la extraña imagen del nuevo converso, tocado con los atavíos litúrgicos judíos:]

«… Y este le bio por el mes de diziembre y henero siguientes, en los sábados, en compañia de otros Judíos, con unos paños o belos blancos sobre la caveza, como ellos acostumbran para yr a las sinagogas: y le bio entrar en ellas, asi en la de los Judíos Españoles como en la de los Tudescos, muchas vezes en compañia de otros Judíos; y, desde que se circuncido se nombraba con nombre de Judio Abraham Israel, que ese fue el nombre que se puso, dejando el de Lorenzo que tenia; y después este no le hablo mas, viendo la resolución que había tomado [13] ».

Pasa, inmediatamente, el Inquisidor a pedir datos a fray Tomás acerca de los personajes citados, y muy en particular del tal Escudero. Técnica habitual del Santo Oficio: nombres de cristiano, lugares de origen, familia que hayan dejado en la Península… Luego, preguntado por «otras personas destos Reynos y de los Señoríos de Su Magestad… que viviesen como judíos» en Amsterdam, Solano y Robles se extiende, entre otros, sobre dos personajes que nos son bien conocidos:

> «Dr. Juan de Prado es alto de cuerpo delgado, narigón, moreno, cauello negro y ojos negros, de edad de treinta años, medico que estubo en Aléala de Henares, no save quando ya que se fue a Absterdam, y es descendiente de Judíos.
>
> Spinosa, es un hombre bajo de cuerpo, de buena cara, blanco, cavello negro, ojos negros, de veintiquatro *[sic]* de edad, que no tenia officio y era Judio de nación [14] ».

La descripción intelectual que de dichos personajes ha hecho Solano y Robles en su declaración, nos permite reconstruir, bastante gráficamente, la otra cara de la Comunidad Sefardita de Amsterdam: el escepticismo creciente hacia la fe de los mayores y la aparición de algo que, autodefiniciones aparte, se asemeja bastante a lo que el siglo entiende por ateísmo:

> «Y también conocio al Dr. Juan de Prado, medico, que se llamaba Juan y no sabe que nombre tenia de Judio, que havia estudiado en Aléala y a un fulano de Espinosa, que entiende

hera natural de una de las ciudades de Olanda porque havia estudiado en Leidem y hera buen filosofo; los quales profesaban la ley de Moyses y la Sinagoga los havia expelido y apartado de ella por aber dado en ateístas; y ellos mismos le dijeron a este que estaban circuncidados y guardaban la ley de los Judios, y que ellos mismos havian mudado de opinión por parecerles que no hera verdadera la dicha ley y que las almas morian con los cuerpos ni havia Dios sino filosofalmente, y que por eso los havian echado de la Sinagoga; y aunque sentían las fallas de las limosnas que les daban en la Sinagoga y la comuniación con los demas Judios, estaban contentos con tener el herror del ateísmo, porque sentían que no havia Dios sino es filosofalmente (como ha declarado) y que las almas morian con los cuerpos y asi no ha vian menester fee [15] ».

[Dos veces repite —tan inverosímiles le parecen— fray Tomás Solano las tesis esenciales que los dos extrañísimos jóvenes sefarditas expulsos le han transmitido: ateísmo —o afirmación de un «Dios filosofal», expresión esta cuyo contenido no parece que el religioso alcance muy bien a calibrar, y sobre la que preciso será volver en su momento— y negación de la inmortalidad del alma. Si el Inquisidor conocía a fondo sus archivos, han podido venirle fácilmente a la memoría algunos de los planteamientos límite de los saduceizantes españoles «tratados» por el Santo Oficio siglo y medio atrás].

Citado, al día siguiente, 9 de agosto de 1659, a declarar, por orden explícita del Inquisidor, para confirmar el testimonio del fraile Agustino, Don Miguel Pérez de Maltranilla, Capitán de la Infantería Española en los Tercios de Flandes, huido de su unidad tras un oscuro asunto de duelo, comparece ante el mismo D. Gabriel de la Calle y Heredia que interrogara a aquél. Tras describir las pintorescas circunstancias que lo llevaran a dar en Holanda —duelo en Brujas con otro milite, colega de Tercio—, confirma, en lo esencial, la declaración del fraile sobre el «asunto Lorenzo Escudero» al que añade sólo alguna pincelada de color, como la descripción del aire decididamente zumbón de sus interlocutores judíos:

«…y estando en la Aya, Corte de la dicha Provincia, por los últimos del mes de Septiembre del año mil y seiscientos

> cincuenta y ocho, yendo un dia por la calle, le llamaron dos o tres Judíos Portugueses de los que alli viven como Judíos, que no save como se llaman, y le preguntaron si era Español, y habiéndoles respondido que si, le dijeron si havia conocido en España un comediante muy afamado que se llamava Lorenzo Escudero; y este les dijo que no le havia conocido, pero que tenia noticia de el, y entonces ellos dijeron: "Pues, sepa Vm. que nos ha venido a rrogar para ser Judio y, por ser hombre ruin, no lo hemos querido admitir, y se fue a la Sinagoga de los Tudescos donde fue admitido y se torno Judio; y esto se lo decimos a Vm. para que sepa ya como los Españoles nos bienen a rogar que los admitamos por Judios y no queremos". Y este les respondió que, si se havia tornado Judio, que se lo llebase el diablo a el y a ellos, y con eso siguió en camino y los dejo. Y haviendose pasado desde la Aya a la ziudad de Absterdam, estando en ella por el mes de noviembre del mismo año, oyo tratar mucho comunmente entre los Españoles del dicho Lorenzo Escudero y como se havia tornado Judio y se havia circuncidado y que decía que el haber leydo en el libro de Fr. Luis de Granada le havia hecho apartarse de la religión católica y pasarse a la ley de los Judios [16] ».

A las inevitables demandas, por parte del Inquisidor, de otros nombres, habla también Don Miguel de «un fulano Spinosa, que no save de donde era», y del «Dr. Prado, …médico» especificando que

> «al dicho Dr. Prado y fulano Spinosa les oyo decir muchas veces como ellos havian sido Judios y profesado la ley de ellos, y que se havian apartado de ella porque no hera buena y era falsa, y que por eso los havian excomulgado, y que andaban estudiando qual era la mejor ley para profesarla, y a este le pareció que ellos no profesaban ninguna [17] ».

Acaba el Capitán Pérez de Maltranilla con una descripción que, en algún punto —particularmente, las edades de Espinosa y Prado —, no resulta coincidente con la de Solano y Robles:

> «Dr. Prado es alto de cuerpo, delgado de rostro, cavello y barba negro, de edad cincuenta años, y entiende que hera de Cordova y que alli havia vivido, porque le oyo decir a un hijo suyo, que no save como se llamava, que si el pudiera bolberse

> a Córdoba, todabia fuera bien recivido, y este Dr. Prado fue el que conpuso un libro en diferentes bersos castellanos, alabando la muerte que havia tenido un Judio pertinaz que havia quemado la Inquisición de Cordova, y el libro le havia en Absterdam y le bio en casa del dicho D. Joseph Guerra, y como vio que se tratava de aquello, no le quiso leer y le arrojo; no se acuerda como se llamava el Judio quemado mas de que le llamava mártir…
>
> Spinosa es moço de buen cuerpo, delgado, cabello largo y negro, poco vigote del mismo color, de buen rostro, de treinta y tres años de edad, y que de la pregunta no save otra cosa mas de averie oido decir a el mismo que nunca havia visto a España y tenia deseo de berla [18] ».

3.1.3. Para el judío hispano-portugués, para el antiguo marrano, desgarrado por dos siglos de carencia, había llegado, en Amsterdam, el momento de saldar definitivamente cuentas con la propia historia Las saldarán, sin duda, Uriel da Costa, Juan de Prado o, con mayor radicalidad, Baruch de Espinosa, por la vía del irreversible tratar de sustraerse a un ámbito de tradiciones y ritos, al cual no opondrán sino la dura certeza de una razón armada con el tajante peso de la desesperanza. Tendremos ocasión de vérnoslas con esta lucha intransigente y lúcida. Pero saldo es también el que se afronta desde el otro extremo del horizonte exmarrano. Balance general y, en este caso, recuperación militante de la propia historia, culminación autoconsciente de un mesianismo radical, en el que la trayectoria reciente del pueblo criptojudío fuera signo y, al mismo tiempo, anuncio de culminación cercana. Ultima metamorfosis dolorida del vagar sin rumbo del pueblo errante, el marrano «retornado» trata de verse a sí mismo en el espejo de la historia; de construir una mítica «Historia Universal» que no viene a ser, a fin de cuentas, sino trasposición transcendente de su consciencia misma, apenas cicatrizada de viejos desgarros.

3.1.3.1. *Mitopoyesis*. Todo el devenir humano, todo el transcurrir del hombre sobre la tierra, debe aparecer, así, como

huella de un error, como pago de una pena: aquella de no haber sabido reconocer, desde un primer principio, la voz resonante de Yaveh. Y el pueblo mismo, que esa voz encarna, no habrá sido, así —en su propia rotura y dispersión—, sino metáfora de la unidad perdida: como semilla de unidad va a atravesar las tierras y los tiempos, construyendo lentamente las condiciones del final retorno a la perdida identidad primigenia. Esquirlas de su brillo han sido puntualmente recogidas por las tradiciones más dispersas: de la lejana *polis* griega al aún en buena parte ignoto Nuevo Mundo, la traza de Israel es designable como el germen de una verdad, única pero en lenta construcción. Paciencia de la historia. De esos rastros dispersos habrá de surgir el Nuevo Reino.

De Israel (de su Dios, pues, que en él habla) es la semilla que fructificara ya en los lejanos maestros griegos. Porque ¿quién podría dudar —la pregunta es de Ishac Cardoso en 1679— que «viendo los Philosophos de Atenas otros Philosophos divinos [*los sabios judíos*] en su Ciudad, separados en leyes y costumbres de todos, y que adoravan a un solo Dios, y como el mismo dize. *Aparté a vos de los pueblos por ser a mi*. Que harían grande reflexión de su modo de vida, y del culto que davan a un Dios con que algunos, ó meditando, ó conversando con ellos viniessen a conoscer la verdad, y con este esparzimiento de los Judíos en las Naciones vinieron en conoscimiento de los libros Sagrados, y se apartavan algunos hombres Sabios de sus idolatrías, y del común de la plebe, que adoravan el sol y las estrellas, ó palos, y piedras como dize el Propheta Ysayah, y viendo que los Judíos adoravan á un Dios Unico, simplicissimo, y sempiterno con gran veneración, y temor se moverían también ellos á su exemplo á desechar la multitud de sus diozes, y venerar á un solo Omnipotente, conosciendo por su medio el Dio Bendito[19]»? Planteamiento este, mediante el cual la fantasmagoría medieval cristiana de un Platón y, sobre todo, a partir de la segunda mitad del siglo xm, de un Aristóteles asombrosos (por no decir «milagrosos») precursores del monoteísmo, en un mundo como el griego que abomina de toda monotonía deífica, es puesta ahora, con el mayor descaro, *ad maiorem Adonai gloriam*. La argumentación, sin embargo, poco puede tener de asombrosa para un hombre del XVII. Hace ya casi un par de siglos que los neoplatónicos florentinos (Ficino y Pico, en

particular, a quienes los eruditos judíos españoles de Holanda conocen y con frecuencia citan) han ofrecido el modelo de tal operación, al considerar la obra platónica misma y el nacimiento del pensar filosófico griego en general como últimos avatares de un viejo saber mistérico religioso de oscuro origen: el que toma su arranque en el mítico Hermes Trismegisto.

Añadamos a ello que, para algunos de estos neoplatónicos —para Ficino, por lo pronto—, Hermes no sería otro que el propio Moisés. La pista parece fácil de seguir. Nada tendrá entonces de extravagante encontrarnos a Yshac Cardoso contando cómo

> «las peregrinaciones de Pitágoras, Platón, y otros sabios a Egipto, á Fenicia y Caldea les hizieron comunicar con los Hebreos, y les excitaron al verdadero conoscimiento de una causa primera, como también la conversación de un Sabio Hebreo enseñó á Aristóteles, y le comunicó cosas divinas… y es opinión que el mismo Aristóteles en la fin de sus días se hizo Prosélito, y peregrino justo, creyendo en el Dios verdadero…» [20].

Y, si aportación desmedida a la construcción de la historia mítica del pueblo judío es la voluntad de Cardoso de «hebraizar» el pensamiento griego, ¿qué asombro no produce la lectura del texto aquel otro en el que el rabino Menasseh ben Israel proclama la certidumbre de la instalación, desde los más remotos tiempos, de parte de las «diez tribus perdidas» de Israel en el continente americano? ¿Su base documental? El extraño relato de un viajero gravemente enfermo, Antonio de Montezinos [21] quien, hasta el final de sus días, no dejará de ratificarse, una y otra vez, en la veracidad de sus aserciones. La narración —que servirá de base al análisis erudito de la *Esperança de Israel* [22]— vale la pena de ser aquí transcrita en toda su extensión:

RELACION
De
Aharon Levi, alias, Antonio de Montezinos.

> En 18. de Ilul del año 5404. vulgo, 644 llegó á esta ciudad de Amsterdam Aaron Levi, y en otro tiempo en España,

Antonio de Montezinos, y declaró delante de diversas personas de la nación Portugueza la Relación siguiente. Que avera dos años y medio, que saliendo del puerto de Honda, en las Indias Occidentales, para hazer su viage a la governacion de Papian, o provincia de Quito, alquiló unas muías aun Indio mestizo, llamado Francisco del Castillo, en cuya compañía por arriero con otros Indios yva otro Indio, llamado también Francisco, al qual los demas Indios, llamavan Cazique, y con este al passar de la montaña, llamada Cordillera, un día de mucha agua y viento, le sucedió, que cayendo muchas cargas, los Indios enfadados del trabajo del dia, empegaron a decir mal de su fortuna, diziendo, que esso y mucho mas merecían por sus pecados: a lo que el dicho Indio Francisco, animándolos dixo, que tuviessen paciencia, que en breve tendrían algún dia de descanso: a esto respondieron que no era justo le tubiessen, pues que trataron tan, mal a una gente santa y la mejor del mundo, y que todos los trabajos y inhumanidades que los Españoles vzavan con ellos, tenían bien merecidas por esta culpa. Llegando pues el dia de tomar puesto en la dicha montaña, la noche siguiente Montezinos sacó de una caxa de cuero algún bizcocho y dulces, y trayendolos a Francisco, dixo, toma esto, aun que digas mal de los Españoles: a lo que el Indio respondió, no se había quejado dellos con mucha parte de lo que devia, por ser gente cruel, tirana, y de todo inhumana: pero que en breve se vería bien vengado dellos, por vía de una gente oculta. Aviendo pues passado esto, llegando Montezinos a la ciudad de Cartagena en las Indias, fue preso por la Inquisición, en la qual encomendándose un dia a Dios, dixo estas palabras, Bendito sea el nombre de Adonay, que no me hizo idolatra, bárbaro, negro, ni Indio, y al decir Indio, se retrató luego, diziendo, estos Indios son Hebreos: mas tornando en si, de nuevo bolvio a retratarse, diziendo, estoy loco, o fuera de juizio? como puede ser que estos Indios sean hebreos, lo que también le sucedió el segundo y tercero dia, haziendo la misma oración, y dando en ella, las mismas gracias a Dios, la qual imaginación, conciderando, que no podía ser a caso, recordándose juntamente de lo que avia passado con el sobre dicho Indio, se resolvió con juramento, de averiguar la verdad desto, siéndole possible, y que sacándole Dios de la prisión, buscaría luego este Indio, para informarse de raiz, del sentido de las palabras que en la passada jornada, le avia dicho. Y assi luego que Dios por su misericordia le libró de la prission, se fue al dicho puerto de

Honda, donde fue su ventura, que halló al mismo Indio Francisco, con el qual empegando a hablar, le truxo a la memoria la historia de la montaña, y las palabras que en aquella ocasión le avia dicho: y el Indio respondió, que no estava olvidado dellas. Lo qual oydo por Montezinos le dixo, que el tenia en pensamiento de hazer con el un viage: a lo que respondió, que estava pronto para quando gustasse, con que Montezinos le dio 3. patacas para comprar provisión, empero el las empleo en alpargatas, y siguieron su camino, en el cual yendo platicando, se descubrió con el Indio, diziendole estas palabras. Yo soy Hebreo del tribo de Levi, mi Dio es, Adonay, y todo lo demas es engaño. A cuyas palabras el Indio alterado, le preguntó, como se llaman tus padres? respondió, que se llamavan Abraham, Ishac, y lahacob. Replicó el Indio, no tienes otro padre? respondió que si, y que se llamaba Luis de Montezinos. El Indio no satisfecho con esto, le bolvio de nuevo a dezir, por algunas cosas queme as dicho, me as causado contento, y por otra parte, estoy para no darte crédito, por quanto no me sabes dezir, quien fueron tus padres: mas Montezinos, bolvió a responder con juramiento, que le dezia la verdad, y gastando algún tiempo en demandas y respuestas, ya enfadado el Indio, le dixo, no eres hijo de Israel? a lo que respondió, que si: el Indio algo alterado dixo entonces, pues dilo ya, que me tenias confuzo y muerto, mas descancemos un poco, y bebamos, que luego hablaremos: con que al cabo de un rato, le dixo el Indio, si eres hombre de animo, valor, y esfuerzo, que te atrevas a yr comigo, sabras lo que dezeas saber; pero adviértete, que as de yr a pie, as de comer mais tostado, y as de hazer en todo y por todo lo que yo te dixere. A cuyas palabras, respondió Montezinos, que el estava resuelto a seguir todo lo que le hordenasse.

«El dia siguiente, un Lunes, vino a su aposento el Indio, diziendole, quita todo quanto tienes en las faltriqueras, calqate estos alpargates, toma este palo y sígueme. Assi lo hizo, y dexando la capa y espada y todo lo demas que consigo llevava, fueron continuando, llevando el Indio a cuestas delante de si 3. Almudes de Mais tostados, dos cuerdas, la una dellas de nudos con un gancho de dos garavatos, para subir por las peñas, y la otra delgada, para atar en las Balsas y passajes de ríos, y un machete y alpargates. En esta forma pues caminaron toda aquella semana hasta el Sabado, en el qual reposaron, y bolvieron a caminar el domingo y lunes, y Martes a las .8. de la mañaña, llegando a un rio mayor que el

Duero, le dixo el Indio, aqui as de ver a tus hermanos, y haziendo vandera de dos paños de algodón que llevaban ceñidos al cuerpo, hizo vna señal, de allí un rato vieron grande humo, y el Indio dixo, ya saben que aqui estamos, y al momento en respuesto, hizieron la misma señal, levantando otra bandera, y luego .3. hombres con una muger se partieron en una Canoa, y se vinieron donde ellos estavan: la muger salto en tierra, y los hombres se quedaron en la Canoa, y esta después de largos coloquios que tubo con Francisco, que Montezinos no pudo entender, relató lo que passaba á los .3. hombres que estavan aun en la Canoa, los quales haviendo estado hasta entonces, mirándole con gran atención, saltaron della fuera, y le abrasaron, y lo mismo hizo la muger, y esto hecho, vno dellos se bolvio a la Canoa, y los dos con la muger quedaron. Llegandosse pues estos dos hombres para el Indio Francisco, el se arrojo a sus pies, pero ellos le levantaron con muestras de humanidad y afición, y puestos a hablar con el, de allí a un rato le dixo Francisco, no te asonbres, ni perturbes, ni imagines que estos hombres, te an de dezir segunda cosa hasta que ayas bien apercebido la primera, y luego los dos le metieron a Montezinos entre si, y dixeron el verso del Deut. cap. 6.4. SEMAH ISRAEL EL .A. EL OHENV .A. EHAD oye Israel .A. nuestro Dio, .A. vno. y después Informándose primero en cada cosa del interprete Francisco, aprendiendo del como se dezia aquello en lengua Española, y en ella, misma, ellos mismos le dixeron lo siguiente, entremetiendo algún tiempo entre una razón á otra.

Primera, Mi padre, es Abraham, Ishak lahacob, Israel, y señalando 3. dedos nombravan estos quatro: y luego acrecentaron, Reuben, y señalaron 4. dedos.

Segunda. Los que quisieren venir a vivir con nos otros, les daremos tierras.

Tercera. loseph, vive en medio de la mar, haziendo señal con dos dedos cerrados, y después, abriéndolos, dixeron, en dos partes.

Quarta. Luego con brevedad (diziendo muy de prissa) saldremos unos pocos a ver y a pizar, y a este tiempo señalaron con los ojos, y patearon con los pies.

Quinta, un día hablaremos todos, haziendo en este tiempo con la boca, ba, ba, ba, y saldremos como que nos parió la tierra.

Sexta. Ira mensagero.

Séptima. Francisco dirá mas un poquito, señalando con el

dedo, cosa poca.

Octava. Daños lugar para que nos apercebamos, y moviendo la mano a una y otra parte, dezian con la boca y con la mano, no te detengas mucho. Novena. Embia .12. hombres de todos señalando barbas, que escrivan.

Acabando estos puntos en los quales se empleó aquel dia, al Miércoles y jueves bolvieron a repetirle lo mismo, sin ser possible poder sacarles otra cosa: por lo qual enfadado Montezinos de que no le respondían a lo que les preguntava, ni consedian passar de la otra parte, se llego dissimuladamente a la Canoa para en ella passarse de la otra parte, pero ellos la retiraron con un palo, y cayendo en el agua, se fue a pique, por no saber nadar: lo que visto por ellos, súbitamente se arrojaron al rio, y le sacaron, y mostrándose airados, le dixieron, tu no pienses que por fuerza o locura as de salir con lo que intentas: cuyas palabras declaró el Indio, mostrándolas ellos, por señas y palabras.

Es de advertir, que la Canoa, nunca en estos 3. dias estuvo parada, mas ivan quatro hombres y bolvian, otros quatro, y siempre le hablavan por una misma boca, las nueve cosas que havemos referido, siendo todos los hombres que en estos dias concurrieron a verle, cosa de 300: poco mas a menos.

Es esta gente algo tostada del sol, el cabello en algunos les llegava hasta las rodillas, otros le trahian mas corto, otros como se trahe cumunmente en general cortado por parejo, buenos talles, buenas caras, buen pie, y pierna: en las caberas un paño al derredor.

Declaró mas Montezinos, como saliendo desde lugar, Jueves a la tarde, con gran cantidad de bastimentos, y regalos que ellos le truxeron, se despidió dellos, aviendole en aquellos .3. dias que allí estuvo, mostrado, como gozavan de todas las cosas que los Españoles tienen en las Indias, assi de comer, como de vestir, gado, semillas y todo lo demas.

Dicho Iueves, después de haber llegado a parte donde se aloxaron aquella noche, dixo Montezinos al Indio Francisco, aduiertote que me, dixeron mis hermanos, que tu me dirías mas un poquito, por lo qual te pido, me digas agora, algo de lo que tanto dezeo saber. El Indio Francisco respondió, yo te dire lo que supiere sin que me apures y te referire la verdad como la supe por tradición de mis padres, y si me apuras que lo temo, según te veo especulativo, as me de obligar a que te diga mentiras: y assi pues yo de tan buena gana te digo la verdad, no me apures por amor de Dios, y ten cuenta. Tus

hermanos los hijos de Israel, los truxo Dios a esta tierra, haziendo con ellos grandes maravillas, muchos asombros, cosas que si te las digo, no las as de crer, y esto me lo dixeron assi mis padres. Venimos los Indios a esta tierra, hezimos les guerra, tratárnoslos peor, de lo que los Españoles nos tratan Después por mandado de nuestros Mohanes (hechizeros) entravamos hasta aquella parte adonde vimos á tus hermanos, tropas de soldados a hazerles guerra, y de quantos entravan, ninguno salia bivo: hizieron grande exercito entraron ella dentro, y todos ellos murieron, y finalmente la ultima y postrera vez, despoblaron toda la tierra, para ir a esta guerra, dexando solo mugeres, viejos, y niños, y de todos ellos, no quedó uno bivo: lo qual visto por los que quedaron, dixeron, que sus Mohanes les avian engañado, y que por respeto de sus consejos, avía perecido vna tan gran multitud de gente: por lo cual era justo que ellos pereciessen con los de mas, y matando gran cantidad dellos, quedando solo unos pocos, pidieron, les diessen algún tiempo de vida para dezengañarles, y dezirles en todo la verdad que sabían, y concediéndoseles, declararon lo siguiente.

El Dios destos hijos de Israel, es el verdadero Dios, todo lo que está escrito en sus piedras, es verdad; al cabo de los tiempos, ellos serán señores de todas las gentes del mundo, vendrá a esta tierra gente que os trayga muchas cosas, y después de estar toda la tierra abastecida, estos hijos de Israel saldrán de donde están, y se enseñorearan de toda la tierra, como era suya de antes. Algunos de vos otros que quizierdes ser venturosos, pegaos a ellos.

Aviendo el Indio Francisco acabado de relatar este pronóstico de los Mohanes, prosiguió diziendo, Mis padres fueron Caziques y otros cuatro, entre todos cinco, estos sabiendo destos pronósticos que los Mohanes hablavan por boca de Hebreos sabios, que quanto dezian sucedía, se vinieron a morar cerca destas partes, por ver si podrían tener entrada para hablar con tus hermanos y andando muchos dias la vinieron a alcanzar, por muchos ruegos y persuaciones, por que tus hermanos nunca quisieron hablar á mis padres, ni se consentía que los unos hablassen con los otros: por que el que entrava de los Indios en aquella tierra, moría, y de tus hermanos ninguno passava á estas partes. Hizose el concierto por medio desta muger la qual hazia lo que le mandaban tus hermanos, con estas condiciones. Que cinco hombres hijos de los Casique, o sus herederos, vendrían cada 70., á verlos. Que

no vendrian mas otros hombres, y que el hombre al qual se declarase este secreto, tendría de edad 300. lunas, y nada de esto se le podría revelar en poblado, sino en el campo, y que cuando se reuelasse, avian de estar los Casique juntos.

Desta manera prosiguió el Indio conservamos entre nos aquel secreto por el gran premio que esperamos tener por los grandes servicios que havemos hecho a tus hermanos: nos otros no podemos hir allá, sino es de 70. á 70. lunas no aviendo alguna novedad: no la ha ávido em mis tiempos, sino esta que ellos estaban dezeando, y aguardando. Por mi cuenta, no uvo mas de 3. novedades, la primera, la venida de los Españoles a estos reynos, la segunda, la venida de navios en la mar del Sur; la tercera, tu venida: todas tres las an festejado mucho, porque dizen se cumplen prophecias.

Dixo mas Montezinos, que después de aver buelto a Honda, le truxo Francisco 3. hombres Indios, hombres mancebos cuyos nombres le encubrieron, y le dixo, bien puedes hablar con estos, que son mis compañeros, de que tantas vezes te he hablado: el otro, que es el quinto, es viejo y no ha podido venir. Los tres Indios llegaron a abrasarlo preguntando, quien eres? a que Montezinos respondió, ser vn Hebreo del tribo de Levi, que .A. era su Dio con otras cosas mas, que oydo por ellos juntos de nuevo le abracaron, diziendo, algún dia nos veras, y no nos conocerás: todos somos hermanos, merced es que Dios nos hizo. Desta tierra no te dé cuydado, que todos los Indios tenemos a nuestro mandado, en acabando con estos Españoles iremos a sacarvos a vos otros del captiviero en que estays, si quisiere Dios que si quererá, que su palabra no puede faltar».

3.1.3.2. Fascinante, sin duda, el místico viaje de Montezinos. Y, sin embargo, por asombroso que pueda resultarnos a nosotros, nada tiene de atípico en la literatura de la primera mitad del XVII. Un mesianismo exasperado flotaba en el aire del tiempo. Toda suerte de signos apocatásticos era rastreada por los comentaristas rabínicos. También por los cristianos. El sentimiento de la proximidad del retorno a la Patria llegaba a los puntos más dispersos de la diáspora como una marea de fondo. Por todas partes, en los testimonios de la época, tropezamos con referencias a

un tal estado anímico. ¿Cómo, si no, dar razón del alboroto promovido por el *Rappel des luifs* (1643)[23] y los *Préadamites* (1655)[24] del hugonote Isaac de la Peyrére, cuyas pintorescas tesis acabaran por dar, en 1656, con sus huesos en los calabozos de la Torre de Treuremburg, de los cuales sólo su «conversión» al catolicismo permitirá sacarlo? Extraordinario personaje, en verdad, este Isaac de la Peyrére que, nacido protestante en 1596 y muerto oficialmente católico en 1676, no ha hecho otra cosa, durante tres décadas, que clamar en favor de la absoluta preeminencia del pueblo judío sobre cualquier otro linaje (esto es, en concreto, sobre el propio linaje cristiano). Siete años antes de que Menasseh publicara su *Esperança de Israel*, y veintitrés antes del desencadenamiento del asunto Sabatai, ha adelantado en su *Rappel des luifs*, sin que su condición cristiana parezca plantearle grandes reparos, elementos importantes para la hipótesis mesiánica del inmediato retomo del pueblo israelita a su Tierra prometida; la misma que rige la articulación del texto menassehiano.

La idea de la cercana apocatástasis atraviesa, sin duda alguna, el siglo todo. Lo «anómalo» en un La Peyrére no ha sido el recoger esa idea, que es estrictamente ambiental, sino el haber articulado la visión cristiana (y, sobre todo, johánica) de la culminación de los tiempos con la recuperación estricta de un mesianismo judaico en cuya reivindicación los aspectos revalorativos del «Pueblo de Dios» llaman cuando menos la atención aún hoy (qué no sería entre sus contemporáneos) por su radicalidad en la pluma de un pensador cristiano. «Las razones que nos hacen creer en la reconducción de los judíos —*se llegaba, en efecto, a escribir, en el texto de 1643*— son mucho más naturales que lo hayan sido las que hicieron creer en la vocación de los gentiles, pues más natural es creer que los judíos retornen a su familia que no lo haya sido creer que los gentiles fueran colocados e introducidos en la familia de los judíos. Este razonamiento se funda sobre el hecho de que es mucho más fácil ser restablecido en la primitiva naturaleza que establecido en otra distinta. De donde se sigue que si le ha sido fácil a Dios hacer judíos a los gentiles, lo cual era en cierto modo violentar la naturaleza, cuánto más fácil no le será volver a hacer judíos a los judíos, lo cual no será sino reponerlos en su naturaleza[25]».

Innecesario parece explanar demasiado una tesis que es ya de

por sí más que transparente; el cristianismo no sería, a fin de cuentas, sino el «verdadero judaismo», el «judaismo espiritual» y depurado, exportado a tierra de gentiles y transitoriamente escindido del propio seno del pueblo de Israel. Poco hay de qué extrañarse en la irritación que tal punto de partida propiciase en los diversos sectores cristianos de mediados de siglo (tanto más cuanto que la tendencia de La Peyrére a referirse a Cristo como a «un profeta que era más que un profeta», a lo largo de todo el *Rappel*, resulta algo más que sospechosa). Las sinceras profesiones de «catolicismo» del autor (aun trece años antes de su conversión forzada en 1656) cobran entonces su verdadero significado. Estrictamente etimológico: *universalismo*. La «catolicidad eclesial», esto es, la verdadera universalización de la religiosidad, único objetivo serio del creyente, sólo podrá ser anunciada cuando en el propio cristianismo queden subsumidos los verdaderos primogénitos de Yaveh (en 1655, esta primogenitura llegará a estar marcada incluso por una esencial diferencia ontológica entre los judíos, nacidos del *genos* de Adán, y el resto de los pueblos, provenientes de una raza anterior, los «preadamitas»), cuando el pueblo judío recupere el papel que le es propio: el de mano derecha de Dios. Sólo entonces, cuando, una vez pasados los tiempos monstruosos (en el sentido literal de lo *contra natura*), con el retorno [*reconducción*] de los judíos se restablezca el orden armónico de la naturaleza, podrá considerarse maduro el tiempo de la apocatástasis. Tras de la reconciliación, la gloria:

> «Porque sin falta llegará un tiempo en el que todos los gentiles serán benditos en esta santa semilla. Y ese tiempo que sin falta llegará será aquel tiempo prometido y seguro en el que todos los gentiles, por haberse hecho partícipes de la promesa, conocerán en primer lugar al Dios que ha hecho esta promesa. Y será ese tiempo el mismo en el que toda la tierra será plena del conocimiento de ese Dios verdadero, tal como está escrito: *Todos me conocerán*, dice el Señor, *desde el más grande hasta el más pequeño*. El profeta Jeremías, que habla de este tiempo, lo marca precisamente con el *retorno de los judíos*. *RETORNO DE LOS JUDÍOS* que se producirá cuando no sean ya los judíos incrédulos ni

endurecidos; cuando Dios *les quite el corazón de piedra y les dé un corazón de carne*. En una palabra: *cuando convierta Dios a toda la casa de Israel*, como este santo profeta lo ha predicho. Y luce en ello un relámpago de razonamiento divino en el orden de la providencia, al haber determinado Dios que lo que había sido prometido en favor de los gentiles en la persona de los judíos, fuera llevado a cabo por los gentiles en la persona de los judíos, y al haber querido Dios que los judíos *conversos* culminaran la bendición de los gentiles que fuera comenzada por los judíos *criminales* y que había sido prometida a los *judíos inocentes*. Dos cosas, pues, debemos considerar aquí. La primera, que los judíos serán reconducidos [*rappelez*]. La segunda, que los gentiles, a quienes hemos supuesto imperfectamente benditos y llamados [*appellez*] bajo el Evangelio tras de la defección de los judíos, *serán plenamente benditos y llamados* [appellez] a la reconducción [*rappel*] de los judíos. Y, para hablar como San Pablo lo hiciera, esta reconducción de los judíos realizará la *PLENITUD DE LOS GENTILES* [26] ».

Plenitud en un doble sentido. Por haber recuperado, en primer lugar, gracias a esta reconducción de los judíos, la cristiandad sus últimas raíces y, más aún, el eslabón decisivo a través del cual se efectúa la filiación divina de su mensaje [27]. Pero, sobre todo, porque sólo entonces, en la universalidad de la Iglesia única, la unidad del Pueblo de Dios será emblema y testimonio del propio principio monoteísta. Y, así, «no serán los gentiles [*i. e.: los no-judíos*] plenamente ricos y benditos hasta que no sean plenamente sacados los judíos de su ruina..., ni resucitarán con aquella resurrección a la que hace mención San Pablo, esto es, no serán plenamente llamados hasta que los judíos no sean plenamente recibidos o reconducidos... Reunidos en esta reconducción para regocijarse *todos* juntos, para alabar a Dios unos junto a otros y no componer sino una sola Iglesia, que será la Iglesia verdaderamente *CATÓLICA*, cuyo jefe será Jesucristo. Y esto sucederá, sin duda, cuando el propio Jesucristo, volviendo en espíritu, rompa el tabique que separa a uno y otro rebaño, que separa a las ovejas de la Casa de Israel de las ovejas de la Casa Gentil, para no hacer de ambos

sino un solo rebaño, tal como está escrito: *en ese tiempo*, dijo el Señor, *no habrá sino un REBAÑO y un PASTOR*. Y quedará entonces plenamente formada esa *unidad* de la que hemos hablado. Unidad a la que tienden y se reducen, como a su principio, todas las obras de la divinidad [28] ».

Pero quizás lo más extraordinario, y aquello por lo cual La Peyrére emparenta directamente con buena parte del rabinato de su tiempo —muy particularmente con el sefardita—, es su empeño en hacer coincidir esa reconducción con un retorno material del pueblo judío a su Tierra de Promisión, desde la cual se ejercerá el imperio del conjunto de la nueva catolicidad, ya que «la reconducción de los judíos será no sólo *espiritual*… sino también corporal o *temporal*, y no sólo acarreará promesas de *bendiciones espirituales*, sino también promesas de *bendiciones temporales* [29] ». Mas, ¿cuál bendición temporal puede tener para el pueblo de Israel mayor peso que la culminación del retorno a la tierra que Yaveh mismo otorgara a sus padres como heredad propia? No hay culminación posible de los tiempos sin que el desgarramiento sea final e irreversiblemente suprimido. Por eso «se dice formalmente en todos los libros de los profetas que los judíos serán reconducidos a su país y que volverán a su hogar desde todos los lugares del mundo, cuando se dice que Dios *los llamará desde los cuatro vientos* para ser restablecidos en la tierra santa. Tierra santa también llamada *Tierra Prometida*, porque Dios había prometido y jurado a los padres de los judíos que la daría a su semilla y a sus sucesores para poseerla *sin temor* de sus enemigos y para jamás ser separados de ella, *para poseerla eternamente, para poseerla en tanto que duren el sol y la luna, para poseerla en tanto que el cielo recubra la tierra*. Establecimiento este, digo, *temporal, real, actual y permanente*, que nada más explícito puede sernos dicho para hacérnoslo comprender. Ahora bien, esta posesión de la tierra santa, posesión apacible, firme y eterna o de una duración, al menos, que no sabrían los hombres limitar, posesión real y actual en la que deben ser restablecidos los judíos, siendo así que puede llegar a acaecer, puesto que Dios la ha prometido y asegurado y no se ha producido nunca, sin embargo, durante el *primer establecimiento de los judíos*, es decir, mientras los judíos fueron simplemente

llamados [*appellez*], esta posesión, digo, acaecerá necesariamente durante el *segundo establecimiento de los judíos*, que será la reconducción de los judíos, cuando vuelva Dios con mano fuerte y brazo extendido, para reponer a su pueblo en libertad y para restablecerlo altamente en su bien, que es la tierra santa y esa Tierra Prometida acerca de la cual el propio Dios declarara *que ha jurado con la mano alzada* que la otorgaría a los judíos como *posesión eterna* de una donación absoluta e irrevocable[30]».

Las pintorescas aserciones de La Peyrére, que sitúan al propio rey de Francia en el papel del nuevo Mesías y conductor del pueblo de Israel[31], no son sino conclusión lógica de semejante certidumbre de inminente apoteosis israelítica. La utopía imperial que sigue constituye su culminación, y es la aportación propia de La Peyrére a la preparación de los cercanísimos nuevos tiempos; todo en ella es orgánico y armonicista: desde el corazón del mundo, situado en el Templo de Jerusalén, un rey de Francia rige los destinos de un mundo reconciliado en el orden:

> «Representémonos que la ciudad de Jerusalén será en ese tiempo como el *corazón* de la Tierra Santa, que la montaña de Sión será como el *corazón* de la ciudad de Jerusalén y que el Santo Templo de Dios, sobre ella construido, será como el *corazón* de esa santa montaña. Figurémonos, pues, que este lugar *santísimo* por excelencia será como el corazón y el *PUNTO CENTRAL* de toda la tierra, hacia donde se dirigirán todos los pensamientos, todos los votos y todas las oblaciones de los hombres, donde se producirá una convergencia de todas las naciones del mundo. Figurémonos que desde ese lugar y en ese lugar se producirá una efusión perpetua y un perpetuo retorno de toda suerte de bendiciones espirituales y temporales. Representémonos también que, en ese tiempo, los judíos y los gentiles estarán unidos juntos para no componer sino un solo cuerpo de Iglesia, cuyo santo templo construido sobre la santa montaña será el corazón y la más noble parte de todo el cuerpo. Figurémonos a los judíos como partes más nobles que los gentiles expandidos por toda la tierra, como partes más alejadas de este corazón, mas partes, sin embargo, de un mismo cuerpo que reciben la vida de tal corazón y devuelven a ese mismo corazón la vida que de él

reciben [32] ».

Una tal utopía puede a nosotros parecemos infantil; inofensivo fruto de un intelecto moderadamente extravagante. No así a sus contemporáneos. El homenaje rendido por el autor al rey de Francia, haciendo de él algo así como el primero jerárquico de los judíos (el *primogénito de los primogénitos*, en su terminología), era un regalo como para helar la sangre en las venas al infalible Mazarino, para quien, más allá de ensoñaciones futuristas en mayor o menor medida fantasiosas o estrafalarias, el texto de La Peyrére había de aparecer ya, en lo inmediato, como propuesta de un cambio de actitud esencial en lo concerniente a la cuestión judía —y, por consiguiente, al esencial y delicadísimo equilibrio Estado / Iglesia sobre el cual el Cardenal trata de edificar los fundamentos del Estado moderno [33] —. El *Rappel des luifs* no había tratado, por lo demás, en ningún momento, de camuflar ese primordial objetivo:

> «Si es cierto, como lo hemos mostrado, que la salvación es de los judíos; si es cierto, como lo hemos planteado, que los gentiles han sid benditos en la semilla de los judíos cuando los judíos fueron rechazados; si es cierto, como lo hemos declarado, que los gentiles serán plenamente benditos cuando los judíos sean reconducidos; si es cierto, como lo hemos probado, que los judíos y los gentiles, unidos juntos en esta reconducción, no serán sino un cuerpo de Iglesia animado por un solo espíritu de bendición; si es cierto, como lo acabamos de demostrar, que en esta santa unión de los judíos y los gentiles habrá una conspiración universal de bendiciones en el cielo y en la tierra y que en ese tiempo todo el mundo será perfectamente feliz; en una palabra, si es cierto que los gentiles han recibido tan grandes *bienes* de los judíos cuando los judíos rechazados recibieron tan grandes *males*, y si es cierto que los mismos gentiles deben esperar muchos más bienes aún cuando los judíos reconducidos sean a su vez colmados de bienes, sin necesidad de que me explique más en detalle, aparece ya que nosotros, los cristianos, que somos esos gentiles que hemos recibido y que debemos esperar todos estos bienes de los judíos, somos muy ingratos al tratar a los judíos, nuestros bienhechores, tan indignamente como los tratamos y muy ciegos al alejar de nosotros a los judíos.

> ¡Nosotros, que deberíamos hacer todo lo posible e imaginable para aproximar a los judíos a nosotros y para obligarlos a hacerse cristianos! Puesto que es cierto que en ello sólo consiste la reconducción de los judios y la plenitud de los gentiles y la común felicidad de los judíos y de los gentiles, unidos en un mismo cuerpo de Iglesia y de sociedad fraternal que será el triunfo de la Iglesia cristiana y muy propiamente llamada *CATÓLICA* [34] ».

Tan lejos ha ido La Peyrére en su reivindicación de la primacía israelítica, que el propio Orobio de Castro, temeroso de los recelos que en el medio cristiano pudieran provocar tales tesis, se creerá obligado a salir violentamente al paso de quienes pretenden otorgar al triunfo de Israel un carácter material, en un párrafo célebre de su *Respuesta a un escrito de un predicante francés* que explica cómo «no espera Israel riqueza ni potenzia carnal, ni los vicios y comodidades que lisonjean nuestra materialidad, sino un santo reposo en la Patria, exerciendo, libre de la cautividad de las gentes, el Divino Culto, que recivió en Sinay, medio que el Señor le dio para alcanzar la gloria eterna. Lo contrario son invenciones de las gentes para provocar el Odio contra Israel, como siempre hicieron sus ascendientes [35] ».

El fantasma de la cercana culminación de los tiempos, que invoca el autor del *Rappel*, ha venido, en cualquier caso, a producir efectos inmediatos insospechados y que ponen en movimiento el conjunto del frente ideológico de la segunda mitad del siglo. La hipótesis de una reunificación cristiano-judaica (bajo clara hegemonía del segundo componente) resulta ya algo más que una ensoñación: una cuestión directamente de Estado. Orobio de Castro tiene razón: los riesgos de despertar el apenas adormecido antisemitismo cristiano con tales audacias son evidentes. Todo va a agravar, sin embargo, la tendencia. Por todas partes, los mismos signos de convicción en el advenimiento de una nueva época emergen. «En el tiempo en que estaba en Salé» —escribirá, en 1683, el Señor de la Mouette—, «llegó un navio holandés de Amsterdam, que trajo a los judíos de esta ciudad determinadas predicciones que les enviaban de Holanda. Éstas contenían, entre otras cosas, que el Mesías al que esperaban desde hacía tantos siglos nacería en Holanda al inicio del año siguiente, que era el de 1672. Los judíos,

al oír tan buenas nuevas, hicieron una segunda fiesta de los Tabernáculos; y durante ocho días enteros no cesaron de hacer celebraciones y festines [36] ». Innecesario repetir que el testimonio no es, en modo alguno, aislado, y que su relación con la acogida dada al advenimiento sabataísta parece evidente.

Pero la Redención no es un acontecimiento cualquiera, que pueda sobrevenir en momento imprevisto. Un largo catálogo de presupuestos codifica con numérica exactitud, inapelable, en la profética judaica, cada detalle del mundo —y del Pueblo de Dios, dentro de él— en el que el pie sagrado del Mesías ha de venir a posarse. Catálogo que pone al hijo de Israel al abrigo del fraude de los falsos salvadores y engañosos aventureros. Es preciso que cada una de las pinceladas del cuadro por los profetas trazado se plasme en todos sus detalles, que la realidad, al fin, se ajuste, fiel, al modelo prescrito. A mostrarlo en sus concretos aspectos se orienta buena parte de la erudición rabínica en la segunda mitad del siglo XVII. Como a prepararlo, lo más influyente de su capital comercial y financiero. Un rabino de cultura filosófica muy superior a la media, Menasseh ben Israel, no considerará temeridad decirlo, al inicio de la más popular de sus obras [37] , aquella de la que afirma:

> «Hele intitulado Esperança *de Israel*, deduziendo el nombre del c. 14. ver. 8 de Jeremías *Esperança de Israel su salvador*: por que el fin a que solamente se dirige, es mostrar que esta esperança en que vivimos, de la venida del Messiah, es de vn bien, futuro, arduo mas infalible, por fundarse en la promesa absoluta del Señor bendito [38] ».

Esperanza es la palabra clave, la contraseña, el emblema verbal que, como intangible estrella davídica, marcará la presencia de lo judío en el siglo. Todo se juega en ella: la historia de un pasado sórdido y la apertura de un futuro triunfante. Cargada está de su presencia la literatura marrana de la época. No menos lo está, de su uso irrisorio, la terrible tradición satírica —con frecuencia pregnada del racismo más primario— de sus contemporáneos castellanos. La pluma despiadada del implacable Francisco de Quevedo resume tal tratamiento en la *Isla de los Monopantos*:

> «Comúnmente se nos tiene [*a los judíos*] por los porfiados de la esperanza sin fin, siendo en la censura de la verdad la gente más desesperada de la vida. Nada aborrecemos, y hemos aborrecido tanto los judíos como la esperanza. Nosotros somos el extremo de la incredulidad *y esperanza y incredulidad* no son compatibles; ni esperamos ni hay qué esperar de nosotros… De manera que nosotros decimos que esperamos siempre para disimular que siempre desesperamos [39] ».

La hipótesis quevediana, más allá de su judeofobia, es brillante: la profunda desesperación que acecha, inevitablemente, a un pensamiento asentado sobre la apuesta en favor de una absoluta esperanza. Si así fuera, si el subsuelo de esa apoteosis de la siempre inalcanzada (inalcanzable) teleología judaica es, como Quevedo lo quisiera, la más áspera de las frustraciones históricas, la más sistemática e inagotable caída en el sinsentido y la desesperanza, nuestra hipótesis propia vendría a rizar el rizo de la paradoja: el espinosismo, esa acabada teoría de la supresión teórica de la esperanza, como base de asentamiento de una ética materialista, vendría, extrañamente, a aparecer como la culminación de un cierto paradigma oculto del judaismo, que enmascara su rostro en la esperanza misma: una especie de judaismo a rostro descubierto. Judaismo trágico. Una hipótesis, digo, paradójica. Pero no absurda. Porque Espinosa —miembro amputado de un pueblo de amputados — sabrá muy bien (y su vida y su memoria no son ajenas a este saber) que esperanza es carencia.

Esperanza, en cualquier caso, exasperada, certidumbre que se quiere infalible, en la inevitabilidad de una culminación de los tiempos que significará, antes que nada, para el judío ortodoxo, escapatoria a una abyección que toca el techo de su miseria. Puesto que todas las humillaciones han acaecido ya, puesto que nada ha sido ahorrado al Pueblo de Israel de la insaciable venganza de su Dios, preciso es que, al fin, el ciclo se cierre. Con su desdicha sin límites, el Pueblo Judío ha comprado, al fin, el inicio de su ilimitada gloria.

Pero ¿cuáles son las profecías que anuncian el Reino del Dios de Israel? Preciso es releer el Texto. Recuperar, tras de dos siglos de arrebatamiento, la Escritura. Resolver sus enigmas, sus aparentes

paradojas. Tal es la tarea que el *Conciliador*[40] de Menasseh ben Israel se fija.

3.1.3.3. El *Conciliador*[41] es, decididamente, una obra desmesurada. Producto de la ambición de un joven rabino que aspira a alcanzar, a través de su exhibición de erudición sacra, un reconocimiento social que le gane la jefatura espiritual de la Comunidad a sus escasos veintiocho años, el texto se enreda, con demasiada frecuencia, en la selva de las referencias bíblicas indiscriminadas, tocando, en la misma clave, desde los puntos más cruciales hasta las banalidades más insulsas. Por lo demás, las esperanzas del autor habían de quedar rápidamente frustradas. La unificación, en 1639, de las tres sinagogas portuguesas de Amsterdam en la sola de *Talmud Tora* relegará al joven erudito a un humillante tercer puesto en la jerarquía rabínica, por detrás de dos personajes a los que, por fuerza, había de considerar muy inferiores a él en lo intelectual: el piadoso, pero mediocre, Saúl Levi Morteira, *haham* incuestionable de la Comunidad, e Isaac Aboab de Fonseca, cuya baza mayor ha debido de ser, sin duda, la noble resonancia del apellido familiar. Es una relegación moral —pero también económica, y de ello no dejará nunca de dolerse— que amargará al rabino, editor y erudito lisboeta, hasta hacerle considerar muy en firme la posibilidad de abandonar Amsterdam, en busca de un más brillante futuro en el nuevo mundo. Cuando en 1641, sin embargo, Isaac Aboab de Fonseca, tras aceptar la dirección de la sinagoga de Recife, deje vacante la plaza de primer segundón de Leví Morteira, el quebrantamiento de ben Israel (quien acababa, justamente, en el prólogo del tomo segundo del *Conciliador*, de anunciar su voluntad de huida hacia el Brasil[42]) es ya lo suficientemente grande como para agachar la cabeza y resignarse a la *aurea mediocritas* con que el cielo recompensa sus esfuerzos intelectuales.

Como una última campanada de la arrogancia aquella, poco a poco extinta a la sombra de la sinagoga, qué certidumbre en el genio propio subyace aún en las líneas autobiográficas con las que el prólogo de 1641 al libro II del *Conciliador* esboza la obra impresionante de un rabino de 37 años:

«Y porque algunos, por sus cartas me solicitan a que les avise las obras que he dado a la luz no aura embidia que me impida hazer esto aqui, y sera lo mismo que responder a todos juntamente. Digo pues, que siendo de 17. años empecé por la gramática Hebrea llamada Sapha berurá, la qual escrita de mi mano, anda de mano en mano, entre las de muchos. Después desto intenté luego esta suprema obra del Conciliador, asumpto heroyco, y solamente por mi tentado y seguido, y saque a luz la primera parte. Hize poco después el libro de la Creación en la lengua Latina, en el qual según la opinión de los Hebreos trato de todas las criaturas, desde la materia prima, hasta las divinas Seephirot. Imprimi después en la lengua vulgar y Latina III. Libr. de la Resurrección de los muertos, del dia del Juizio, y futuro seculo. Siendo después persuadido del doctissimo y celebérrimo Señor Jo. Beverovicio Senador Dordrectriano, a que diesse mi parecer sobre aquella question del Termino de la vida, que generalmente propuso por sus cartas a todos los sabios eminentes destas partes, respondí en la lengua Latina en 3. libros. Escrevi después notas en Phocilides Poeta Griego que agora se imprime, y finalmente esta segunda parte [*del* Conciliador], es la ultima obra. Hize en este tiempo mas de 350. Predicaciones, en la ilustre (por sus estudios, y preclara por los doctos y honestos hombres de que gozó sume amadores de las letras) Synagoga de Neve Salom, en espacio de 18. años que tuve alli los mas honrosos oficios, subiendo de la cuna (como dizen) a Predicador, y lente del Talmud, que es la nuestra Theologia. Y puesto que yo jamas hize caso de escrivir Predicaciones, por me parecer, que alli se habla mas vulgarmente con el vulgo, fuy en mi juventud tan dado a la Retorica y facundo en la lengua Lusitanica, que quando tenia 15. años, eran ya muy gratas, aplaudidas, y bien recebidas mis Cauciones. Respondí también a mas de CL. Epistolas de hombres doctos de toda Europa, sobre muchas preclaras dudas, y questiones, con otras obrezillas. Ocupado fuera desto en mi Typographia Hebrea, que yo introduxe en estas partes, y en ella con excelentes caracteres propios saque a luz tres Biblias Hebraicas, tres Humassim Hebraicos, y vno Español con marginales notas. De mas desto, libros de Reza, y otras muchas cosas sacras. Todo lo cual aun que sirue de merecimiento, y gloria, me ha no poco consumido, y gastado el tiempo, que pudiera en

mejorados estudios emplearse solo. Tengo también entre manos el libro intitulado de la Divinidad de la Ley de Moseh; mi Heroyca historia, o continuación de las Antiquidades de Flavio Josepho hasta el presente tiempo: y otro de notas en todas las obras del insigne Autor. Libros en que pongo todos mis estudios, y las mejores obras. Agora pues Lector amigo, podras fácilmente juzgar, quan trabajosa aya sido mi vida, y el breve ocio de que en ella he gozado. Y aviendome de despedir de mi casa, tan frequentada de la Nobleza, y de personas doctas, por ora de ti me despido [43] ».

Despedida solemne, en la que, a modo de regalo último a la patria, de la que no fuera comprendido, quiere dejar ben Israel lo que apenas con disimulo considera la más sólida, la más minuciosa investigación escritural que haya conocido su tiempo:

«…partiéndome agora de la florentissima Batavia a tan longinquas partes del Brasil, juzgué a obligación, despedirme de los míos con este Tratado Theologico: cuyo heroyco asumtpo, es la explicación de la divina Historia. Y supuesto que para sacarlo a la luz se me opuso en contra, ser cierto el daño, y débil el provecho; siendo libro, por las muchas questiones chronologicas, para personas mas doctas, que vulgares, y escrito en lengua Española, para tan raros curiosos; contodo atropellando estas difficultades, conspiré en mi daño; por el provecho publico. Porque yo, hablando con los buenos y desapasionados ingenios, he tocado en estas mis conciliaciones, quasi todas las Historias sagradas; siendo assi que el primer volumen contiene 180. Questiones; este, 132., y el tercero (que avn no ha salido a luz) 88., y quedan siendo, en todas 400. Y porque no pudiendo desviarse del proposito, que es, conciliar solamente los passos que al parecer son repugnantes, fue fuerza dexar por explicar algunos difficultosos Textos; hago de fuera a parte un libro, en que compediosamente se explican estos. Con lo qual, si el amor de las cosas proprias no me engaña, me parece aver hecho a los de mi nascion, el mayor servicio, que hasta agora les ha hecho alguno. Porque no solamente tendrán en estos mis libros encerrado todo lo mejor que los antiguos y modernos, sobre tan raras y excelentes materias han escrito; mas estas cosas dispuestas y explicadas en forma y estilo cierto no rudo, mas

muy intelligible y casto [44] ».

Ya desde el prólogo con que se abría, en 1632, el volumen primero del *Conciliador o De la conveniencia de los Lugares de la S. Escriptura, que repugnantes entre si parecen*, había definido el autor —en una perspectiva metodológica que se afirma de raigambre maimonídea [45]— la amplitud y trascendencia de unos objetivos en los que se juega la validez misma del Texto Sagrado —o, o lo que es lo mismo, su infalibilidad—:

> «…Aquí te presento la conciliación de todos los lugares de la sagrada Escriptura al parecer repugnantes, obra nueua, y jamas por otro de nuestra nación cultivada, y á la verdad digna de otro sugeto y ingenio mas levantado que el mió. Empero si es verdadera sentencia que el trabajo vence todo; te confiesso, que no me costó poco; porque a la fin de aver ajuntado en algunos años todas las difficultades y texto a prima face repugnantes, me resolui á conciliarios. Y entonces primeramente hallé, que la contradicción podía nascer de algunas causas; á saber, o por se entenderen los dos textos al literal, y ser necessario entenderse el uno metafóricamente; o de faltar (por algún devido respeto) en vno dellos, alguna condición; o de la ambiguidad de los vocablos; o por serem los sugetos varios. Y porque siendo la Ley summamente verdadera, no puede aver en ella algún texto, a otro repugnante; por esta causa llamé á esta obra, *conciliador*, o, Conveniencia de los lugares de la Sagrada Escriptura que repugnantes entre si parecen; y esto porque á todos estos textos, he hallado maravillosa y admirable salida; y todo con la distinción se allana…» [46].

Los dos gruesos volúmenes que ben Israel consagra a esta difícil tarea constituyen una amalgama, a veces penosa de recorrer, en la que la meticulosidad puntillista del rabino llévalo a tratar en idéntico plano analítico cuestiones teológicamente esenciales junto a nimiedades anecdóticas y, con frecuencia, pueriles. No hay delimitación de prioridades teóricas. Y ello se entiende: a fin de cuentas, no es filosófica, ni siquiera teológica propiamente dicha, la tarea que Menasseh se ha fijado. Sino estrictamente escritural: tarea de confrontación de pasajes que, en su literalidad, aparecen como

contradictorios con la literalidad de otros. Y, para tal empeño, tanto da que los pasajes en cuestión hagan referencia a la definición del ser divino o al nombre de la segunda esposa de un patriarca cualquiera. Tan sagrada, tan fruto de la voz divina, es una serie de textos como otra. Partes, al fin, son, por igual, del *Libro*. El problema del rabino no es, pues, de contenidos. Sí de literalidades.

Mas, de entre esa maraña de frases y contrafases reconducidas a sentido coherente, surgen algunos de los temas que harán pronto crisis en la obra de Spinoza: no ya un *Tratado Teológico* a la manera del *Conciliador*; un *Tratado Teológico-Político*. Así sucede, en particular, con algo ya apuntado en los *Diálogos* de Jehuda Abarbanel, que se volviera arma arrojadiza en la pluma del desafortunado Uriel da Costa: la necesidad de proceder a una desantropomorfización —por muy respetuosa que se quiera— del colérico Adonai.

Tomemos, pues, para empezar, la *Quaestio VII* del Libro I. Como siempre en el *Conciliador*, ben Israel recoge, en columnas enfrentadas, los dos textos. Explícita, seguidamente, su literal contradicción. Pasa luego a conciliarios:

Genesis. 1. 26. 27. Y dixo el Dios hagamos el hombre en nuestra imagen como nuestra semejança.	Genesis. 2. 24. Y dixo el Señor?

Que comparación y semejanza puede aver, entre el nada, y la fuente del ser, y sabiduría: si luego esto mismo consta de los versos arriba precitados, como dize la escritura, fue el hombre hecho á ymagen y semejanza del Señor?

CONCILIACION

Cosa clara y manifiesta es, que avn que el sumo productor y hermossura divina, sea immença y infinita, la parte que quiso communicar al vniuerso criado, fue finita; y por que el mundo angélico tomó la mayor parte, después el celeste, y corruptible por sus ordenados grados, se dize ser mas llegado á la divinidad: no porque le sea mas proporcionado, por que entre el infinito al finito, no ay proporción alguna; y por esta

> concideracion dixo el Profeta, quien asemejareys al Dio? y qual simulacro cópararey á él? dando en esto á entender, no ay comparación entre el criador, á la criatura: y no se sigue de dezir la escritura hagamos hombre á nuestra ymagen, lo contrario: porque la ymagen del infinito, necessario es, sea finita, que de otra manera no seria ymagen, mas aquello de que es ymagen. Pintasse la hermosura divina del criador en la hermosura criada, como vna hermosa figura en un espejo, mas no por esso conmesura la ymagen al divino ymaginado, mas bien le sera simulacro y semejanza. De manera que según esto enel hombre queriendo Dios dar a entender quanto participa de su divina hermosura, dize ser hecho á su ymagen y semejanza, que es lo mismo que decir, simulacro; y por q la comparación no hade ser en todo ygual al comparado, dize la letra […] como nuestra semejanza […] También podremos absolver la presente [question], diziendo, que hablando el Señor con todos los mundos, dixo, hagamos hombre á nuestra ymagen y semejanza, esto es contengase en el un simulacro de todos los tres mundos, Angélico, celeste, y corruptible, y ansi fue llamado Microcosmos de los Gregos y de los Hebreos […]»[47].

La cuestión, cuya trascendencia no escapará a quien considere los difícilmente solubles problemas planteados a la tradición neoplatonizante que es la de la cábala por la relación jerárquica Dios/hombre, había sido formulada por León Hebreo, en párrafos del IIIo de los *Diálogos de amor* que, sin duda, tiene ben Israel a la vista a la hora de trazar su propia línea de análisis. Aquellos en los que se detalla cómo

> «cuando se dice aproximarse una criatura a su Criador más que otra no es porque le sea más proporcionada…, sino porque le cupo más parte de la liberalidad de los dones divinos. Y con esto soltarás tu segunda duda: que en las criaturas está la imagen y semejanza de Dios por aquella hermosura finita, participada del inmenso hermoso; porque la imagen del infinito es necesario que sea finita, que de otra manera no sería imagen, sino aquello de que es imagen. Píntase e imagínase la hermosura infinita del Criador en la hermosura finita creada, como una hermosa figura en un espejo; mas no por eso conmensura la imagen al divino

> imaginado, pero bien le será simulacro, semejanza e imagen. Puede, pues, el hombre y el mundo criado, y primeramente el ángel, ser imagen y semejanza de Dios, sin tener, como te he dicho, proporción mensurable a su inmensa hermosura [48] ».

No ha de plantearle, desde luego, a Menasseh, problema alguno la filiación de su argumento respecto del ilustre autor (a cuyo respetado linaje está él mismo, por lazos matrimoniales, ligado). A no ser por lo atrevido del tono ortodoxamente neoplatónico de sus tesis (paradigma especular) y, más en concreto, por las resonancias ficinianas de la terminología que hace referencia al simulacro (*eidolon*). Mas ni siquiera esa radicalidad platonizante resulta excesivamente reacia a la integración en el mundo zohárico que es el eje del judaismo ortodoxo amstelodamo, como muy hábilmente subraya la *quaestio XIX* de este mismo volumen I del *Conciliador*, al dejar caer, como de pasada, la comunidad de planteamientos entre la teología platónica de las almas y la teología cabalista, en la solución del problema de la semejanza hombre / Dios. Luis de Góngora podía escribir, en hermosísimos endecasílabos, que «…hay distancia más inmensa / de Dios a hombre que de hombre a muerte [49] ». Más moderado, cree ben Israel poder establecer, *Zohar* en mano, una continuidad esencial que garantizaría la semejanza, asentada en aquello que constituye el verdadero ser del hombre, su alma:

«Los divinos Theologos Cabalistas en el Zoar dizen, el hombre se llama el alma, porque el cuerpo es vestido del hombre, y se llama… (carne y sangre) y lo propio siguió Platón diziendo que el alma del hombre, es todo el hombre, y el cuerpo no es parte del, mas instrumento por donde se sigue el alma, contra la opinión de Aristóteles que dixo, el hombre era compuesto, de forma y materia: y desta manera viene bien dezir que en ymagen del Dio hizo al hombre á saber al alma [50] ».

Un muy otro género de riesgo intelectual encierra para ben Israel el hecho de que aquel mismo Uriel da Costa por él pocos años antes fulminado haya propuesto, literalmente, la misma crítica de la ingenua relación de semejanza Dios/hombre que León Hebreo y él mismo suscriben…, precisamente para concluir lo contrario que ellos: lo infundado, no ya de la similitud literal, sino de cualquier

asimilación metafórica, y para ello negar cualquier forma de inmortalidad humana. Recordemos el párrafo esencial de da Costa al respecto. Aquel que dice cómo

> «al […] argumento de que el hombre no estaría hecho a imagen de Dios si no fuese inmortal, respondemos diciendo que es absurdo querer que el hombre sea imagen de Dios en todo y por todo, y, así, no por el hecho de que Dios sea omnipotente, va el hombre, imagen suya, a ser omnipotente. De otra manera, si hubiéramos de considerar al hombre imagen de Dios, con tal fuerza que fuera retrato suyo, seria necesario que el hombre fuera Dios [51] ».

Claro está que todo el intento desantropomorfizador que, aunque tímido en su expresión, recorre el texto del *Conciliador*, tiene un objetivo estrictamente opuesto al del autor del *Exemplar humanae vitae*: incorporeidad divina, en la comunidad de esencia del alma humana con la cual, toma pie la posibilidad misma de una relación comunicativa entre ambas: es el hilo que de Dios lleva hasta el hombre, «a su imagen» creado, y permite, de retorno, al hombre elevarse hasta su Creador, a través del culto y, sobre todo, de la meditación de la Escritura, que es Ley del mundo. Mas acaba aquí el paralelo. La infinitud del Divino Artífice pónelo al abrigo de toda descripción concreta. La recuperación, por ben Israel, de la fórmula brillante que de Alanus de Insulis tomaran Nicolás de Cusa, Pascal y tantos otros, aniquila toda tentación de ambigüedad:

> «Gen. 11.5. Y descendió .A. por ver la ciudad. Y si como dize el Gen. 11.7. He aquí que los cielos y los cielos de los cielos no te contienen. Item. Iob 22.9. Y descendió a Bilham. Rem. 23.23.

> «Subir y descendir son accidentes del cuerpo, que quando se transfiere de un lugar a otro mas baxo, se dize descendir, y quando al contrario, se transfiere a vn lugar mas alto, se dize que sube: y si esto es ansi, siendo Dios incorpóreo y por consiguiente, no teniendo algún accidente corporal, como se dize. Y descendió .A. por ver á la ciudad. Y si como dize el

segundo texto, á Dios no le contiene el cielo y la tierra, porque como dixo un Philosopho, es un circulo, cuyo centro está en todas las partes, y cuya circunferencia excede á todas, que necesidad tenia de baxar, si plenitud de toda la tierra su gloria?» [52] .

Y si la *Escritura* parece empeñada, a veces, en transmitir la imagen de un Adonai armado con todos los atributos de la figura humana, sus pasiones, deseos, imperfecciones múltiples, no es ello —como, por lo demás, ya Maimónides lo supusierasino un recurso de simplificación, para facilitar a las almas sencillas la comprensión de aspectos de una divinidad cuya alteridad infinita, respecto de nosotros, les resultaría, de otro modo, imposible asumir:

Gen. 23.24. No varón
Dios no es hombre, para que se arrepienta.
Num. 23.19.
Y
Ay de
Sem. 25.22.

CONCILIACION

Arrepentimiento, infiere ygnorancia de lo pretérito, presente y futuro, mudanza en la voluntad, yerro en el consejo, cosas en que Dios caer no puede; luego dezir que se arrepiente, metaphoricamente se deve entender, según nuestra semejanza, que cuando nos arrepentimos, destruymos lo que hazemos: y esto se puede dar sin mudanza de voluntad: porque ya algún hombre entiende hazer algo, que después con nueva voluntad entiende destruir: y ansi dezir que Dios se arrepiente se dize según la operación, en quanto el hombre que hizo, con el diluvio destruyo: y ansi R. Mosseh, y el docto Aben Ezra en casos semejantes dizen siempre esta sentencia… (Habló la ley como el lenguaje de los hijos del hombre) acomodándose á la capacidad de los corpóreos sensibles [53] ».

3.1.3.4. Recuperar el libro propio, su letra estricta, viene a ser así un primer paso. El inmediato umbral de una recuperación más

directamente material, histórica: la de la totalidad perdida del pueblo de Israel. Muy en concreto, la reintegración final de las *diez tribus extraviadas* en los inaprehensibles recovecos de la historia. Sólo entonces —dice la palabra divina— el momento supremo de esplendor de Israel habrá llegado y el camino de Jerusalén será expedito. Mas para que el retorno pueda producirse, preciso es previamente situarlas en aquel lugar ignoto desde el que hayan podido ver transcurrir siglos, milenios, alejadas de cualquier mirada de los hombres. Y ¿qué otro lugar pudiera, en toda la ancha tierra, cumplir esa esencial condición de alienidad absoluta respecto de todos los mundos civilizados, sino la América aún pictórica de enigmas, de zonas inaccesibles y misteriosas? Desde América, pues, vendrán las tribus:

> «Sigue pues el Propheta diziendo: *y alsara pendón a las gentes, y apiñara los empuxados de Israel, y los esparzidos de lehuda, congregara de las quatro partes de la tierra*: donde se debe notar, que a los Israelitas llama nidahim *empuxados*, y a los de lehuda nephussim *esparzidos*: y la razón dello, es, por que los diez Tribus habitan no solamente muy lexos de la Tierra sancta, mas aun en cualquiera parte que están, viven en las extremidades y partes mas remotas de aquellas comarcas, pobladas de gentiles; mas no se halla que habiten en la Europa: assi que solamente los dos tribos están derramados por todo el mundo, y destos que se incluyen en leuda; dize que los apañará de las quatro partes de la tierra, como sea que ya oy, tienen Synagogas en la America…
>
> Hazese también provable la brevedad de nuestra Redención, por la promessa que el Señor tiene de congregar los dos Tribos, lehuda y Binyamin, de las quatro partes de la tierra, llamándoles *esparzidos*, donde se sigue que para tener esto cumplimiento, se an de esparzir primero en todas las 4. partes del mundo, como Dize Daniel en el cap. 12. y *como acabarse de esparzir el ligar del pueblo santo, se cumplirán todas estas*. Y esto se ha agora cumplido, desde que en la America, se an instruido Synagogas [54] ».

La proclama de ben Israel suena, sin duda, más extraña al lector contemporáneo, de lo que sonara a los hombres de su siglo. El intento de establecer un filiación entre el mundo americano precolombino y las «diez tribus» perdidas de Israel constituye uno de los lugares comunes de la exégesis bíblica barroca. Otros [55] han identificado, pura y simplemente, a estas enigmáticas tribus con la población autóctona del nuevo continente. Frente a ellos escribe, ante todo, el rabino holandés, cuya primera preocupación será, precisamente, la de mostrar la absoluta autonomía de las tribus respecto de la población originaria, con la cual más bien habrían sido conflictivas sus relaciones. Ocultos en algún lugar apenas accesible, los hijos de Israel aguardan el momento del retorno, sin haberse en nada diluido su identidad.

El testimonio de Montezinos, más arriba citado, ha debido, así, aparecer como precioso para ben Israel. Todo coincide en él con la hipótesis más favorable al fervor mesiánico que sacude a los hombres de la Sinagoga de Amsterdam. Pero la cuestión es demasiado grave como para permitirse frivolidades en su tratamiento. Compromete hasta tal punto los sueños del retorno, la esperanza latente de su pueblo, que Menasseh no se siente autorizado a dar su respaldo moral al relato del viajero hasta haber agotado, exhaustivamente todo escrúpulo de conciencia [56]. Sabemos que han sido casi cinco años los que han transcurrido desde el primer contacto de ben Israel con Montezinos (1644) hasta la publicación de la *Esperança de Israel*. De los motivos de su reticencia puede dar testimonio una carta de John Dury a Thomas Thorowgood, exhumada por Méchoulan y Nahon en su excelente edición del texto de Menasseh [57]:

> «Algo más tarde, justo antes de volver de los Países Bajos, un judío que llegaba de Amsterdam proviniente de América aportaba a esta ciudad noticias de las Diez Tribus. Afirmaba haber vivido entre descendientes de éstas cerca de la frontera de su país, haber conversado durante algún tiempo con ellos y haber aprendido cosas notables durante su estancia. Este hombre contaba con escribir el relato de su aventura y, en efecto, logré hacerme con él. Tengo de él una traducción francesa confirmada de puño y letra por Menasseh ben Israel que recoge exactamente el original que por otras vías había yo

> obtenido. Como algunos pasajes no me satisfacían y deseaba saber qué credibilidad se les otorgaba en Amsterdam, escribí a Menasseh ben Israel. Éste me dirigió dos cartas concernientes al tal Montezinos y me dijo que iba a redactar un tratado para satisfacer mi interés hacia esta cuestión y que me enviaría cuantas copias de él desease.
>
> En su primera carta de 25 de noviembre afirma que, en su obra, hablará de los primeros habitantes de América, que, según él, provienen de las Diez Tribus. Dará a conocer, igualmente, por qué sitios se hallan diseminadas, conservando su religión y esperando su retorno a Tierra Santa.
>
> En su segunda carta, de 23 de diciembre, declara más precisamente que los judíos fueron los primeros en descubrir América. Sostiene que los descendientes de las Diez Tribus viven allí e igualmente se hallan dispersos por distintos lugares. Cuando hayan culminado los tiempos, las tribus se reagruparán en Asiria y en Egipto, bajo la égida de un solo rey, el Mesías hijo de David. Estigmatiza, igualmente, a la Inquisición de España y habla de los mártires, tanto judíos como cristianos. Muestra cómo, en nuestros días, los judíos están en gracia ante los poderosos de este mundo. Los tiempos anunciados por el Mesías están cercanos… Todo esto está en perfecta concordancia con vuestras conjeturas concernientes a los indios, a saber, que descienden de los hebreos [58] ».

La lectura detenida del texto de Dury puede ponernos sobre algunas pistas del intento perseguido por Menasseh ben Israel, al pasar, finalmente, a mediados de 1649, a dar por escrito su análisis interpretativo del relato de Montezinos.

¿Cuáles son las conclusiones que Dury extrae de la noticia de Montezinos? Curiosamente, dos muy contradictorias, que, sucesivamente, atribuye a la exégesis del rabino amstelodamo:

> —que «los primeros habitantes de América provienen, según él [Menasseh ben Israel], de las Diez Tribus…»,
>
> —«…que los judíos fueron los primeros en descubrir América…»

No parece que Dury establezca grandes diferencias entre ambas tesis —aun cuando especifique que la segunda es «más precisa»—. Para Menasseh, por el contrario, la diferencia es sustancial, y la

confusión teológica inadmisible.

Detengámonos un momento para preguntarnos, aunque nuestras reflexiones no puedan aquí sino ser rápidas y esquemáticas: ¿cuál es la importancia y raigambre teológica del asunto de las Diez Tribus y de su posible ubicación?

En el año 586 (a. de n. e.), los reinos de Israel y Judá dejan de existir. Nabucodonosor recorre a sangre y fuego el territorio de la nación judía (desde el 722, dividida en dos reinos). Jerusalén es arrasada, los habitantes de las ciudades, masivamente deportados. Las dos grandes instituciones que dieron su unidad y su simbólica al pueblo de Yaveh, la monarquía hereditaria (bajo la hegemonía de la tribu de Judá) y el Templo, han sido reducidas a cenizas. Jeremías nos ha dejado la descripción poética de la tragedia:

> «Veintiún años tenía Sedecías cuando subió al trono y reinó en Jerusalén once años… Hizo lo malo a los ojos de Yavé, exactamente como había hecho Joaquim. Lo que sucedió en Jerusalén y Judá fue causa de la ira de Yavé, hasta llegar a rechazarlo de su presencia. Sedecías se rebeló contra el rey de Babilonia.
>
> Y en el año noveno de su reinado, el día diez del décimo mes, Nabucodonosor, rey de Babilonia, llegó con todo su ejército contra Jerusalén. Acampó junto a ella y levantó alrededor un terraplén de asedio. La ciudad estuvo cercada hasta el año undécimo de Sedecías. El día nueve del mes cuarto, debido al hambre que se apoderaba de la ciudad, y a la falta de víveres para la población, se abrió una brecha en el muro de la ciudad, y el rey y todos los hombres de guerra salieron huyendo durante la noche, por el camino de la puerta situada entre los dos muros, junto al jardín del rey —los caldeos cercaban la ciudad— y tomaron el camino de Arabá. Pero el ejército de los caldeos salió en persecución del rey, y dieron alcance a Sedecías en la llanura de Jericó; y todos sus hombres lo abandonaron y se dispersaron. Prendieron, pues, al rey, y lo llevaron a Ribla, en la región de Jamat, ante el rey de Babilonia, el cual pronunció sentencia contra él. El rey de Babilonia mandó degollar a los hijos de Sedecías, ante sus propios ojos; asimismo degolló en Ribla a todos los dignatarios de Judá. Luego hizo sacar los ojos a Sedecías y aherrojarlo con grillos; finalmente el rey de Babilonia lo llevó a Babilonia y le encerró en una prisión hasta el día de su muerte.

> El día diez del quinto mes —era el año diecinueve de Nabucodonosor, rey de Babilonia— llegó a Jerusalén Nebuzardán, jefe de la escolta, y al servicio personal del rey de Babilonia, y prendió fuego al Templo de Yavé, al palacio real, y a todas las casas de Jerusalén. Nebuzardán, jefe de la escolta, deportó al resto del pueblo que había quedado en la ciudad, a los que se habían pasado al rey de Babilonia, y a todos los artesanos que quedaban. Sin embargo, Nebuzardán, jefe de la escolta, dejó parte del país como viñadores y agricultores [59] ».

La identidad nacional se asienta, a partir de ahora, sobre una evanescente y amarga base: la nostalgia de lo perdido. Nostalgia de la Tierra propia, del Templo, de las Instituciones, de la Historia, en fin. Lentamente, Israel se hunde en los abismos de una desdicha que no ve, en todo lo sucedido, sino la marca del castigo de Adonai por las infidelidades de su pueblo: una moral de la servidumbre y la cautividad irá tomando el lugar del discurso nacional autónomo. Ella salvará al pueblo elegido de su definitiva extinción. Ella es también el precio broncíneo que pagará por su supervivencia y que marcará a fuego su cultura posterior: una cultura de sobrevivientes. Queda la Ley; quedan los Sacerdotes. Queda, sobre todo, el anhelo del retorno [60] .

El anhelo de retomar. Toda la historia del cautiverio de Israel no habla de otra cosa. Venganza de Yaveh, a través de los babilonios, sobre su pueblo, que se ha mostrado indigno de su elección. Autohumillación, búsqueda de la reconciliación con el Dios terrible que vengará a su recuperado pueblo del yugo [61] .

Llegará al fin, en el 539, el edicto de Ciro. Por fin el retorno, descrito por Esdras. Pero, en él, de modo enigmático, sólo dos de las doce tribus retornan al solar patrio, Judá y Benjamín; las otras diez se hunden para siempre en la niebla de la Historia:

> «El año primero de Ciro, rey de Persia, para cumplir su promesa hecha por boca de Jeremías, despertó Yavé el espíritu de Ciro, rey de Persia, quien hizo publicar, de viva voz y por escrito, por todo su reino el siguiente edicto: Así habla Ciro, rey de Persia: Yavé, Dios del cielo, me ha dado todos los reinos de la tierra. Y ahora me ha encargado construirle un templo en Jerusalén, en Judá. Quien de entre vosotros

pertenezca a su pueblo, sea su Dios con él; suba a Jerusalén, en Judá, a construir el Templo de Yavé, Dios de Israel, el Dios que está en Jerusalén. Y a todos los supervivientes, dondequiera que vivan, ayúdeles la población del lugar en que residen, proporcionándoles plata, oro, bienes, ganado, así como otras ofrendas voluntarias para el Templo de Yavé que está en Jerusalén.

Los cabezas de familia de Judá y Benjamín, los sacerdotes y levitas, todos aquellos, en fin, cuyo espíritu había despertado Yavé, se pusieron entonces en marcha para subir a Jerusalén y reconstruir el Templo de Yavé [62] ».

Los muy ambiguos textos de Jeremías sobre el final reencuentro de las «tribus perdidas», en el momento de la definitiva vuelta del pueblo judío a la tierra de sus padres, son una de las columnas axiales del mesianismo en el siglo XVII. De ahí la importancia que para ben Israel tiene el poner de acuerdo con ellos el testimonio crucial del «hallazgo» americano de Montezinos:

«El mismo Propheta —*escribe Menasseh*— en el cap. 41.5. recupila en otra forma, esta general reducción, diziendo. *No temas que contigo yo, del Oriente traere tu simiente y del Occidente te apañaré, diré al Septentrión, dá, y al Meridion, no vedes, traé mis hijos de lexos y mis hijas del cabo de la tierra*. Donde la Media, Persia, India y China están al Oriente de la Tierra santa: la Tartaria, o Scythia Asyatica, al septentrión; la Abasia, al meridion; Europa al Occidente. Trae mis hijos de lexos, es la America, o Indias Occidentales: y desta suerta en estos dos versos se señalan todos los lugares donde los Tribos están dilatados […] leremias fue […] insigne albriciador de esta felicidad. En el cap. 23 *En sus dias el Messias* (dice) *sera salvo Iehuda, y Ysrael morará seguramente*; y no hay duda según el general consentimiento de todos los expositores, y aun de leronimo, que quando se nombra Israel, con lehudá, se entiende, por los diez Tribos […] El modo desta reducción es con todo oculto a todos, mas lo que se puede colegir de los Prophetas, es, que en el tiempo de la futura redención, los 10. Tribos vendrán a la Tierra Sancta acaudeillados por un principe y caudillo […] Estos Tribos pues se yran recogiendo

> de todas las partes del mundo, a dos provincias, Assyria, y Egipto. Las mas próximas a la tierra Santa: y de allí bolaran a la patria [63] ».

Pero, para que la profecía sea cumplida —y eso es, para Menasseh ben Israel, que es un rabino y no un historiador, explorador, curioso o aventurero, lo único realmente importante del *affaire* Montezinos— son precisas dos condiciones:

1. Que las tribus en cuestión se hayan mantenido incólumes en su judaismo y aisladas de toda mezcla con otras poblaciones;
2. Que conserven decidido propósito de retorno a la Tierra de sus padres.

De ahí que el primer objetivo del rabino amstelodamo —y, tal vez, el único—, al redactar la *Esperança*, haya sido el de refutar irrebatiblemente la hipótesis de quienes, como Dury, consideran que son los pobladores de América, hallados por los descubridores, descendientes directos de las diez tribus. Aceptar tal hipótesis sería tanto como descalificar las promesas de fidelidad a través de los tiempos, que los profetas garantizan. Admitir un fatal mestizaje. Preciso es, pues, proponer una hipótesis más compleja, a la que ben Israel se lanza a lo largo de su comentario de la relación de Montezinos:

> «…mostrando que los primeros pobladores de la America, fueron parte de los diez Tribus; y que después los de Tartaria (en que mas me afirmo) les siguieron y hizieron guerra: Con que de nueuo se boluieron a ocultar detras de las cordilleras, por permission diuina. Muestro juntamente que assi como los diez Tribus fueron expulsos de sus tierras, por diuersas vezes; assi están por diversas provincias dilatados; y que estas son la America, Tartaria, China, Media, Rio Sabático y Ethiopia. Pruevo que los diez tribus no bolvieron al segundo Templo, y que aun conseruan la Ley de Mosseh, y nuestros ritos sagrados. Y últimamente infalible como los dos lehudá y Benyamin, su reducción a la patria, debaxo de una sola cabeqa el Messiah ben David; y como se deue creer, que este felix siglo, esta ya cercano, por diuersas consideraciones, en las quales toco muchas historias dignas de memoria, y de camino

breuemente varias prophecias, con particular atención y proposito [64] ».

Sólo a partir de tal hipótesis puede cobrar sentido el trascendental propósito apologético de Menasseh:

> «En este discurso tocaré brevemente las varias sentencias que desto ha ávido, mostraré las regiones que pueden habitar los diez tribos, y concluiré con la infalible reducción dellos a la patria, que es aquello que solamente trataré con infalibilidad, por fundarse, no en opinión, mas en la revelación de los santos Prophetas [65] ».

Un minucioso trazado del largo éxodo de las tribus ocupa buena parte de la *Esperança*. Su línea maestra no es sino la voluntad de dejar bien establecido cómo este esparcimiento ha operado una auténtica atomización, dejando focos dispersos a todo lo largo de su paso, que no pueden ser reducidos a un solo lugar de concentración:

> «Según lo que hasta agora avernos escrito, los avernos colocado, en las Indias Occidentales; en la China, en los confines de Tartaria; de la otra parte del rio Sabation; y del Euphrates en la Media; y en la Ethiopia confines de los Abissines. De todos pues estos lugares parece que habla el Propheta Essayas cap. 11 donde tratando de la venida del Messias, dize, *y sera en el día el esse, añadirá el Señor segunda vez, para adquerir al resto de su pueblo, que restará de Assiria, y de Egipto, y de Pairos y de Ethiopia, y Elam, y de Sinhar, y de las islas del Occidente* [66] ».

A partir de ello, las conclusiones de ben Israel se producen casi *more geométrico*

> «De todo lo dicho se infieren las conclusiones siguientes.
>
> «I. Que las Indias Occidentales, fueron antiguamente habitadas de parte de los diez Tribus, que desde la Tartaria pasaron por el estrecho de Anian, o de la China, y que aun oy viven ocultos por diuina providencia, en las partes incógnitas

de la dicha America.

«II Que los Tribus no están solamente en un lugar, mas en diversos: pues vemos que los Prophetas predizen su restituycion a la patria de varias regiones, y particularmente Essayas los coloca en ocho.

«III Que estos no volvieron en el segundo Templo.

«IV Que aun oy se conseruan en su religión Iudaica.

«V Que es fuerza, se cumplan las Prophecias, de su reducción a la patria

«VI Que todas las partes donde están, se vendrán recogiendo a dos provincias, *Assiria y Egipto*, facilitándoles el Señor los caminos, haziendolos amenos, y abundantes en todo, como dize Essayas en el cap. 49, y destas dos, bolaran a lerusalem, como paxaras a sus nidos.

«VII Que no tendrán como de antes Reyno separado de leuda, mas se unirán todos los doze Tribus debaxo de un principe que es el Messiah hijo de Dauid, y nunca mas serán expulsos de sus tierras [67] ».

La aventura sabataísta confirmará, como lo hemos ya visto, una década más tarde, la oleada de esperanza en el retorno que late en el texto de ben Israel [68]. Los testimonios de toda fuente vendrán entonces a ratificar las intuiciones del rabino, a la sazón ya desaparecido. Desde la correspondencia entre Duræus y Serrarius hasta las anónimas cartas de los comerciantes ingleses, todo el epistolario de los años 65-66 se plaga con una avalancha de testimonios de «primera mano» sobre el retorno de las tribus perdidas. «El señor Serrarius, en sus cartas desde Amsterdam fechadas el 15 de septiembre y el 1 de octubre [*de 1655*], refiere maravillosas noticias acerca de las Diez Tribus de Israel —*escribe Duræus*—[…] Han aparecido ya en las fronteras de Arabia, han conquistado La Meca, donde se halla la tumba de Mahoma, así como otras ciudades, y han dado muerte a todos sus habitantes a excepción de los judíos. En mi próxima carta, si Dios lo quiere, os transmitiré una copia del informe que me ha enviado. Es una historia de lo más maravilloso, cuya veracidad confirma mediante numerosos testimonios […] Si esas informaciones se mostraran verdaderas, es evidente que la faz del mundo va a verse rápidamente transformada [69] ». De la carta de Serrarius a la que se

refiere Duraeus, conservamos el siguiente extracto:

> «Extracto de una carta escrita desde Amsterdam, referente a las particularidades del sitio y toma de La Meca, sede de la superstición mahometana: está ahora asediada por un pueblo que se dice el de los hijos de Israel, y que no son sino las tropas de vanguardia de todos los cuerpos de sus hermanos que vienen detrás: las noticias, que nos han llegado hace tres semanas de Livorno, están escritas por un judio que decía habérselas oído a un judío llegado de Alejandría a Egipto; el cual contó que el Bassa de Alejandría, acompañado por un rey de los árabes, al frente de una caravana de unos setenta mil hombres, se había encaminado hacia La Meca; pero que, en habiendo llegado a una jornada de la ciudad, envió a ella una patrulla para saber el estado y los accesos de la ciudad, y supo por ella que la ciudad estaba siendo asediada y parcialmente ocupada por gentes desconocidas que se decían israelitas. El Bassa, con el grueso del ejército y los citados árabes, tomaron la decisión de proseguir su camino y atacar a tales gentes, cosa que hicieron, disparando sobre ellos con mosquetes y flechas; mas fueron presos, de inmediato, del terror y el espanto, y dijéronse entre sí: ¿quién podrá combatir contra esa gente, cuando hete aquí que nuestras flechas parecen volverse contra nosotros? Y así, turcos y árabes se volvieron a su punto de partida, y para vengarse de los israelitas impusieron sobre todos los judíos de Egipto, Alejandría y Arabia una contribución de cinco Rsd. por cabeza, en lugar de uno, que era lo habitual. Estos judíos delegaron de entre ellos a diez hombres sabios para que fueran a La Meca para saber la verdad de todo aquello, y al llegar a ellos vieron que hablaban hebreo y que realmente eran hermanos suyos, con lo que seis se quedaron con ellos y los otros volvieron a Alejandría y trajeron tales nuevas a sus hermanos judíos. Esto nos ha sido confirmado desde Livorno por tres oficinas. Y desde Túnez escriben también, el 1 de junio, que su caravana, que solía ir todos los años a La Meca, no iría este año, a causa de que han sabido que la ciudad estaba asediada por los israelitas. Y anoche vino a verme el doctor Brecamera, judío, para decirme que las mismas noticias venían también de Inglaterra con un navio llegado de Alejandría. Con lo cual le declaró que estaba seguro de la veracidad del informe de Livorno.
>
> He ahí de dónde va a venirnos una alianza y unión

> universal de todos los pueblos del mundo y un solo redil que estará en Sión. Y entonces acabarán todas las disputas.
>
> Tenemos aquí, en el norte de Holanda, a un personaje de excelente renombre que nos asegura en conciencia que Dios le ha revelado de viva voz que el año próximo la gran Babilonia caerá a principios del año, y que, en medio de la noche, tendrá lugar un juicio tal que todo el mundo quedará aterrado y todo culto divino público cesará a causa de esta consternación, hasta el año 1672. Más luego se erigirá un culto universal entre todos los pueblos del mundo [70] ».

La leyenda del «barco fantasma», avistado en Aberdeen y portador de miembros de esas tribus perdidas, que ya encontráramos reproducida en la relación de Rycault [71] , reaparece en los relatos de navegantes y mercaderes, tanto cristianos como judios, y se entremezcla con la imagen de las tropas del desierto que enarbolan la bandera de Josué. «Las noticias del 15 de julio [*de 1665*] concernientes a la Marcha de nuestros Hermanos, las Diez Tribus de Israel» —escribe una de estas fuentes judías—, «nos han sido ahora confirmadas desde varios lugares; desde Susa, también llamada Santa-Crota, nos llegaron todas esas cosas tan maravillosas, que durante algunos días apenas podíamos creer en ellas u otorgarles algún crédito. Poseemos ciertas informaciones según las cuales están en un lado del desierto y, desde varios lugares, se dirigen hacia el desierto llamado Goth, en Marruecos, situado junto al Cabo Verde, pero más hacia el interior de las tierras. Y día a día aparecen en mayor número, habiendo aparecido súbitamente y de modo inesperado, cubriendo una vasta extensión de tierra; su número está en torno a ocho mil compañías o tropas, compuesta cada una de entre cien y mil hombres. Quienes se han dirigido a ellos para saber quiénes eran descubrieron que se trataba de extranjeros, de un pueblo desconocido cuya lengua no comprendían y que sólo algunos de sus jefes hablaban hebreo. Están armados con sables, arcos, flechas, lanzas; cada hombre se halla equipado así, pero no poseen ningún arma de fuego. Tienen como jefe a un Hombre Santo que comprende todas las lenguas y marcha en cabeza haciendo milagros. Tales cosas, así como muchas de sus actuaciones, me fueron contadas por un rabino converso que habló con ellos; me ha jurado la verdad de todo ello sobre el libro de la

Ley. Y todo ha sido confirmado por varios hombres de buena reputación y crédito que acaban de llegar aquí; cuentan que, al pasar por los lugares arriba indicados, vieron las mismas cosas que el rabino y los demás habían contado antes, y otras muchas además: en particular, que ese pueblo desconocido venía de los países montañosos del desierto y había avanzado hasta Mequinez. Hay un judío de la ciudad de Susa que ha declarado bajo juramento haber visto al pueblo llamado Israelita; se ha encontrado con ellos, ha conversado sobre sus mandamientos en hebreo, pero no comprendía la lengua hablada por la mayoría; ha oído, sin embargo, decir a otros judíos que muchos de aquellos hablaban la lengua sagrada y que quienquiera que trataba de combatir a su pueblo era de inmediato vencido y muerto. Se han hecho ya amos de varios lugares y ciudades, pasando a todos sus habitantes a cuchillo, con la sola excepción de los judíos. Son de mediana estatura, buena pinta, rubios. El testigo no ha visto entre ellos mujeres. No poseen otras armas que las ya mencionadas. Poseen numerosos caballos; sus ropas son azules, sus tiendas, negras. Desde la ciudad de Susa podía verse completa y distintamente su ejército durante toda la semana, así como sus hogueras y el humo de éstas; pero el Sabat no se veía ni fuego ni humo en todo el campamento. Varios de entre ellos han trepado a una altísima montaña de arena, donde cavan con la esperanza de hallar un instrumento de cobre, una trompeta que deben tocar tres veces para que todas las naciones queden redimidas en una única Iglesia Universal. A su cabeza se halla un hombre de extraordinario espíritu y discernimiento; en cuanto ve a alguien, conoce su espíritu y lo que hay en su corazón. Y cuando el judío que trajo estas noticias vio que sus hermanos dudaban de su palabra, juró solemnemente sobre el libro de la Fe que había dicho la pura verdad y que Dios lo castigase si su informe era falso. Y yo, que escribo esta carta, he escuchado este relato de las personas en cuya presencia este judío había prestado su juramento solemne, y creo que se trata de la verdad, aun cuando parezcan cosas muy extrañas y sea preciso guardar prudencia a su respecto [72] ».

Y, sobre la historia del «barco fantasma», escribe un corresponsal cristiano cómo «el 23 del corriente [*octubre de 1665*], en plena tempestad, llegó aquí [*Aberdeen*] un navio; no podemos decir de dónde venía; habiéndose apercibido de ello nuestro profesor de

lenguas y habiéndose acercado a sus tripulantes, no logró comprenderlos, pero supuso que hablaban un mal hebreo. Por una carta redactada en holandés que poseían, comprendimos que iban camino de Amsterdam y que mantenían correspondencia con sus hermanos de allí. La carta decía lo siguiente: seiscientos mil de ellos se encuentran en Arabia y otros sesenta mil han venido a Europa; se han enfrentado también a los turcos y han matado a un gran número de ellos. Nadie puede resistírseles. Conceden libertad de conciencia a todos, salvo a los turcos, a los cuales quieren hacer desaparecer por completo. En lo concerniente al navio, las velas son de un derivado de satén blanco y las cuerdas de seda del mismo color; sobre las velas va escrito en letras de color rojo claro '*estos vienen de las diez tribus de israel*', lo que revela que se trata de judíos. A bordo, su única alimentación consistía en arroz y miel; sus trajes (o ropajes) son negros y azules. Parece ser que han enviado cartas a sus hermanos que se hallan en todos los lugares importantes de la tierra, con el fin de ponerlos al corriente de su acción, que podría estar casi culminada, e invitarlos a unirse a ellos. Supongo que habéis tenido conocimiento de las cartas provenientes de distintos lugares, de las que se habla en la mayor parte de las ciudades de la cristiandad [73] ».

3.1.3.5. Recuperación del Texto, de la unidad del pueblo, del espacio sagrado. También de la propia historia, frente a la panfletística antijudía que el cristianismo pusiera en pie. Reencuentro final y decisivo. «Ellos maldiziran y yo bendizire [74] ». Ha llegado el momento de trazar la otra historia. No la del pueblo maldito; la del amado de Adonai, aquel sobre quien recae el destino y el sentido de la Historia. Máscara del mal durante demasiado tiempo, la teleología se subvierte para mutarse en apologética, hagiografía del pueblo elegido. Un relato orgulloso se articula, con medida solemnidad, en la pluma del sevillano Yshac Cardoso. Testimonio de un pasado teñido por la abominación, la infamia. Preciso es recuperar el otro rostro. *Excelencias y calumas de los Hebreos* [75] es quizá, en la segunda mitad del siglo XVII, el más radical de los intentos de borrar la imagen cristiana de su pueblo. Menéndez Pelayo se asustaba de lo cortante de su filo. «Imposible

parece que el autor de la *Philosophia Libera* y el de las *Excelencias de los hebreos* sean uno mismo», escribe en los *Heterodoxos*. Para añadir, de inmediato, cómo, frente al tono ortodoxamente escolástico de la crítica antiatomista de la primera, la «segunda obra, escrita al gusto de los más fanáticos doctores de la sinagoga de Amsterdam, rebosa de orgullo judaico e hiel anticristiana, como si se hubiesen juntado en el alma de Cardoso todas las furias vindicativas de su raza, exasperada por matanzas, saqueos, hogueras y proscripciones». Duro juicio, éste, que no empaña su convicción de hallarse, así y todo, ante el «más erudito y mejor hecho de los libros que la superstición talmúdica ha abortado contra la ley del Redentor [76] ».

De las dos partes en que se anuncia, ya desde el título, la articulación del libro, atendamos a las *calumnias* primero. Han sido ellas el pan cotidiano de los marranos españoles, más que de cualesquiera otros de sus hermanos de raza. Repasemos, pues, las *calumnias*, en primer lugar.

Y, ante todo, aquella a la que ya hiciéramos referencia al enfrentarnos con la expulsión de 1492: acusación de hacer proselitismo entre los no judíos, de tratar de *persuadir las gentes al Hebraysmo*:

> «[…] y les imputan que los induxeron, como se vió en España en la expulsión general de los Hebreos hecha por los Reyes Católicos el año de mil quatrocientos y noventa y dos, no hallando delito considerable que oponerles ni de infidelidad, ni de otros vicios enormes dizia el decreto Real, que los expelían (porque induzian á Judaizar, principalmente los Nobles de la Andaluzia.)» [77] .

A lo que, curiosamente, no opone Cardoso el habitual argumento referente al carácter antiproselitista de la religiosidad judaica, sino una explicitación, por el contrario, de los atractivos que una religión pura como el judaismo puede ejercer sobre los ánimos hastiados de los cristianos honestos:

> «Si los nobles —*escribe, en efecto*— por su expeculacion, y particular sentimiento les parecia bien la Ley de Moseh, ó la

> que siguiessen en su animo, los Hebreos havian de tener la culpa, quando por tantas razones referidas son abstractos destas acciones, y tienen los ingenios humanos discurso para elegir, y libertad para abrasar lo que mejor les pareciere [78] ».

Siguiendo con el análisis detallado del decreto de 1492, Cardóse pasa a pormenorizar la segunda de las acüsaciones que en él se supusieran contra los judíos españoles: el proselitismo viene a degenerar en infidelidad sistemática al gobierno de los monarcas cristianos [79] .

De este modo, el argumento primero, débilísimo (habida cuenta de que es «pecado grave en los Hebreos esta acción [80] » del proselitismo), habría pretendido ser apuntalado con uno político, más inmediato y de mayor fundamento: la no sujeción de los judíos a los monarcas de este mundo.

Algo que, en esta ocasión, no deja de tener —como el propio Cardoso lo reconoce *de facto*— un respaldo explícito en el texto bíblico, ya que «los hebreos no son siervos de las Naciones, sino una Republica à aparte, que vive, y se govierna con sus leyes, y precetos, que Dios les dió en Sinay, y les mandó, que las guardassen para siempre en todas sus Generaciones. Son unos peregrinos, que Dios esparzió por el mundo para enseñar a los gentiles el conoscimiento de un Dios, y ser testigos de su Unidad […] Dios es su Rey, y su Esposo, por donde es bien de notar que ningún Rey del mundo, ni Nebuhadnezar, ni Tito Vespasiano, se llamaron Reyes de los Judíos, no quisieron, ó no pudieron tomar el titulo que corresponde à Dios [81] ». Ha sido éste, sin duda, el motivo de que los soberanos terrenos teman no poder contar para nada con la fidelidad de unos personajes que no quieren reconocerse súbditos de derecho más que del propio Creador.

La argumentación es de peso, y Cardoso ha de verse obligado a un sofisticado golpe de ingenio para salir a flote. En su respuesta, la finura teológica y la astucia crematística danse sabiamente la mano:

> «Como los Judios no tienen Rey proprio, ni tierra propria, los bienes que tienen, y facultad la gastan en la tierra donde assisten sin conduzirlos á otras, no como las demas Naciones q las ganancias, y caudales que aquistan en un Reyno los conduzen á otros para su seguridad, y hazen de su patria el

> deposito, y archivo de sus riquezas: pero los Judíos donde tienen la hazienda ahí la gastan, ni la remiten fuera, sino la que permite el trasegar con el negoceo, y contrato, cambiando, y recambiando de unas partes en otras [82] ».

Las excelencias del pueblo de Israel, que Cardoso contrapone a las calumnias sobre él vertidas, tienen como eje teológico una intuición de honda raigambre plotiniana: la materialización en la Historia misma del pueblo judío de la epopeya que de la primacía ontológica de la unidad lleva a su degradación y dispersión y, tras ellas, a su final recuperación de nuevo en la unidad. «La décima Excelencia de los Hebreos— escribe Cardoso— es ser testigos de la Unidad de Dios [83] ». Más aún que testigos, espejo mundano de la propia Realidad Divina. Y así, «de la existencia de Dios son testigos los Hebreos contra los Ateystas, de la Unidad contra los idolatras, una y otra professan maravillosamente […] Como el Señor es uno en el cielo, quiso que fuesse testigo suyo el uno en la tierra, que assi dize el verso. Quien como tu gente una en la tierra. Y en otra parte. Uno lo llamé, y bendixelo, y multipliquelo. Entrambos testifican de la unidad, Ysrael de Dios que es uno, Dios q es uno Ysrael [84] ». Lema y cierre: «El que me esparsio me recogerá».

3.1.3.6. Ahora, en estos mediados del siglo XVII, el ciclo se ha cumplido. El gran camino de la redención puede considerarse cerrado. Los signos así lo dictan: la férrea voz de la escritura anuncia la proximidad de los tiempos luminosos:

> «Pero avn que no podemos señalar pontualmente el tiempo de nuestra redención —*ha escrito Menasseh ben Israel*—, juzgamos que esta muy cerca: porque vemos unas Prophecias ya del todo cumplidas y que otras sirven de preparación para la misma redención, se van en la misma conformidad cumpliendo… Esahias en el cap. 53, *como carnero al degolladero es llevado, y como ovejas delante sus trasquiladores*. O como se experimentó bien esto en los desterras de Inglaterra, Francia, y España, o como se echó de ver, ser el mayor crimen que contra si tenían, no las culpas

> que no avían cometido, mas la hacienda que avian adquirido [85] ».

La Inquisición misma, sus horrores, fue signo de que la humillación había tocado fondo:

> «Pues que diremos de aquel monstro horrendo de la jnquisicion de España? que tiranices no vsa cada dia, con los pobres inocentes, viejos, moços, de toda edad y sexo, quitándoles muchas veces la vida, por diminutos, y no acertar con el testigo, o maldad increyble, y crueldad inhumana. Mas veasse, por que? por querer guardar la Ley de Mosseh, dada con tantos portentos. Por esto son innumerables personas muertas, en todos los lugares donde se dilata su tiránico imperio, y dominio: y entre tantos se ven cada dia exemplos de grandissima constancia, para mayor confusión suya, dexandose abrasar vivos por el santificamiento del nombre del Señor bendito…: Vemos pues, todas las maldiciones del Levitico y Deuteronomio, al pie de la letra cumplidas, tanto las de nuestro esparzimiento en los fines de la Inquisición, y en tantos destierros, como tengo mostrado en mi libro *Termino Vitæ*, siguesse que brevemente se empeçaron también a cumplir todas las que pronostican nuestros bienes: y que assi como llegó a effeto nuestra rohina, llegara la de Bosra Roma, del ca. 34, de Iesahias [86] ».

El ciclo se ha cumplido. La escritura ha revelado su verdad última; nada más le queda ya que decir. La historia tiene ahora la palabra final. Sabatai Zeví debía culminarla…

…Y terrible fue la palabra de la historia. Descrédito definitivo del vocablo *esperanza*. Baruch de Espinosa no tendrá, en 1670 (apenas cuatro años después de la pública apostasía de Sabatai), más que recoger los fragmentos rotos del mesianismo exasperado que fue el de la generación de sus mayores y pasar a mostrar los ensueños imaginarios que éste recubría. El horror que despertará su impiedad será, lógicamente, terrible.

§ 3.2. ¿QUIÉN TEME A BARUCH DE

ESPINOSA?

3.2.1. *Caute*. Ha sido más que un lema. Una constante en la vida intelectual de Baruch de Espinosa. *Caute*.

> «Quédame aún algo que decir a los amigos para quienes escribo: no os asombréis ante estas cosas nuevas, pues bien sabéis que no deja una cosa de ser verdadera porque no sea aceptada por mucha gente. Y como no ignoráis en qué época vivimos, os ruego encarecidamente que seáis muy cautos al comunicar a los demás estos asuntos [87] ».

¿A qué esta extremada cautela, en pleno corazón del tolerante mundo amstelodamo, de cuyo apogeo es contemporánea la redacción del *Breve Tratado*? ¿Herencia familiar de su cultura marrana? Sin duda. Pero no sólo. Cautela, ¿frente a qué, frente a quiénes? ¿Quién, en la apacible Holanda —o fuera de ella—, teme a Baruch de Espinosa?

Tres siglos de estudios espinosianos no son suficientes para borrar el estupor que la constatación del unánime coro condenatorio impone [88] .

En un hermoso texto en el que trata de esbozar el perfil de aquel cauto judío que «no creía en la esperanza, ni siquiera en el coraje, que no creía más que en la alegría y en la visión», Gilles Deleuze asentaba, en cuatro trazos, las bases de una hipótesis explicativa de la «diabolicidad» espinosiana que vale, en mi opinión, la pena de ser retenida:

> «No hubo filósofo más digno, pero tampoco lo hubo más injuriado y odiado. Para captar la razón de ello no basta recordar la gran tesis teórica del espinosismo: una sola substancia poseedora de una infinidad de atributos, *Deus sive Natura*, de la que no son todas las ‘criaturas’ sino modos de tales atributos o modificaciones de tal substancia. No basta con poner de manifiesto cómo se combinan el panteísmo y el ateísmo en esta tesis, al negar la existencia de un Dios moral,

> creador y transcendente. Preciso es, más bien, partir de las tesis prácticas que hicieron del espinosismo un objeto de escándalo [89] ».

El trabajo clásico de Vernière sobre los problemas y curso de la recepción espinosista en el mundo europeo de los siglos XVII y XVIII —sobre cuyos resultados tendremos ocasión de volver con detalle [90]— no puede hoy aparecemos sino como una confirmación esencial de tal hipótesis.

¡Qué extraño espectáculo, en efecto, el de la «recepción»! Durante un siglo y medio, para bien o para mal, y en un marco enconado de polémicas que desbordan casi siempre lo estrictamente «teórico», todo el mundo ha hablado hasta la saciedad de la *Ethica*, sin que nadie parezca haber leído de ella más que su primera parte, «De Deo». No es un azar. Aun cuando fuere para execrarla del modo más feroz, la parte I de la *Ethica* ha sido *leída*, sencillamente, porque era *legible*; no puede decirse otro tanto no ya de las otras cuatro partes, sino, sobre todo, del conjunto articulado de la obra, de su totalidad y su estrategia.

Porque, digámoslo en dos palabras: si durante un siglo y medio la *Ethica* no ha sido «vista» ni leída más que a través de su libro I, es, quizás, porque, pese a las apariencias contrarias que la casi universal hostilidad por él levantada induce, el «De Deo» es lo más inteligible de la *Ethica*. Entendámonos: lo más cartesianamente inteligible.

Valga como prueba el propio furor cartesiano que su desarrollo del tema de la *substancia* ha provocado. Nada produjo mayor desconcierto en el medio filosófico continental de la segunda mitad del siglo XVII que aquel empecinado empeño de querer ser cartesiano hasta el fin, más allá de Descartes, contra Descartes explícitamente cuando fuera preciso, que caracteriza el desarrollo de la teoría espinosiana de esa *substancia* cuyos nombres propios son, indistintamente, *Deus* o *Natura*.

¿Espinosa, así, consciencia interna del cartesianismo? ¿Descartes, un Espinosa que se ignora?

Si la polémica se abre paso, sobre todo, tras la publicación de las *Opera Posthuma* espinosiana, elementos del horror de los cartesianos ante el riesgo de verse asimilados al radicalismo

iconoclasta del pensador de Rijsnburg aparecen ya, con toda su enorme dosis de encono, en el curso de la propia vida de Espinosa. Testimonio de excepción, la carta a Oldenburg del año 1675 en la que el autor narra, entre mordaz y deprimido, los avatares desdichados de su intento (único) de dar a la imprenta la *Ethica*:

> «En el momento de recibir vuestra carta de 22 de julio, salía para Ámsterdam con el fin de hacer imprimir el libro de que os hablé en mi carta anterior. Mientras me ocupaba de este asunto, se extendió por todas partes el rumor de que estaba en prensa un libro mío en el cual me esforzaba en mostrar que Dios no existe, y una gran cantidad de personas dieron fe a tal rumor. Algunos teólogos (tal vez los primeros autores del rumor) aprovecharon la ocasión para presentar abiertamente una querella contra mí ante el príncipe y los magistrados; por otra parte, los estúpidos cartesianos [*stolidi præterea Cartesiani*], para eludir la sospecha de serme favorables, no dejaban ni dejan de exhibir su horror hacia mis opiniones y escritos. Habiéndolo sabido a través de personas dignas de fe, que, al mismo tiempo, afirmaban que los teólogos me acechaban por todas partes, resolví aplazar su publicación hasta ver cómo evolucionaban las cosas… Pero la situación me parece agravarse día a día, y no sé ya muy bien qué hacer [91] ».

Los «estúpidos cartesianos» acosan a Baruch de Espinosa. Tienen miedo de poder ser amalgamados con él. Está claro. Pero ¿quiénes son estos *stolidi Cartesiani*, estos cretinizados discípulos de aquel mismo Descartes de quien Lodewick Meyer escribiera, en el prólogo revisado por el propio Espinosa de los *Principia Philosophiæ Cartesianæ*, cómo «alzóse finalmente ése que es el astro más refulgente de nuestro siglo, René Descartes, que, en primer lugar, hizo, mediante un método nuevo, pasar de las tinieblas a la luz cuanto en la Matemática había permanecido inaccesible a los antiguos e inédito a los contemporáneos, y que, a continuación, estableció los cimientos inquebrantables de la filosofía [92] ». Pero, ¿qué significa ser cartesiano en 1675?

Sobre el peligro que el celo de algunos discípulos particularmente dotados para la exégesis y vacíos para la

producción teórica pudiera entrañar, había ya advertido Descartes mismo, en un «Prefacio» a la edición francesa de los *Principia* de 1647, que parece particularmente dirigido contra las tesis de fisiología mecanicista profesadas por Regius en la Universidad de Utrecht. El tono de Descartes es solemne en su advertencia a los lectores:

> «Que no me atribuyan jamás opinión alguna a no ser que expresamente la hallen en mis escritos, y que jamás acepten como verdadera ninguna, ni en mis escritos ni en los de ningún otro, a no ser que vean muy claramente cómo se deduce a partir de los principios verdaderos [93] ».

He tratado ya de poner de manifiesto en mi *Pascal* [94] cómo no siempre ha sido el propio Descartes fiel a tan pertinente principio de desconfianza metodológica. Toda la cuestión está, de cualquier modo, en este problema básico: ¿bajo qué condiciones es posible ser cartesiano? Malebranche, quizás mejor que ningún otro de los discípulos y seguidores del gran maestro, ha sabido expresarlo con brillantez:

> «No se le debe creer bajo palabra, sino leerlo, tal y como él mismo nos lo advierte, con precaución, examinando que no se haya equivocado, y no creyendo nada de lo que dice, salvo aquello que la evidencia y los secretos reproches de nuestra razón nos obliguen a creer [95] ».

El problema surgiría, sin embargo, de inmediato, al plantearse la cuestión de aquello que el propio Descartes considera intocable piedra angular del edificio sistemático por él iniciado: la inevitable querella de los fundamentos. «Siglos podrán pasar» —había escrito Descartes— «antes de que hayan sido deducidas, a partir de estos principios, todas las verdades que de ellos pueden deducirse [96] ». No había previsto, desde luego, la crisis profundísima en que entrarían tan sólo una veintena de años después de su muerte, como consecuencia de las investigaciones de Newton en el ámbito de la crítica de la *physique du plein*, arruinando aquella teoría de la velocidad infinita de la luz, sin la cual «estaría dispuesto a confesar

que no sabía nada de filosofía [97] ».

A partir de ese momento, el cartesianismo había quedado condenado a optar entre dos polos de un dilema: o cuestionar decididamente la enseñanza recibida, para descubrir, con Malebranche, que Descartes (como cualquier otro) había podido errar, incluso en el sagrado campo de los principios (y esto, conviene tenerlo en cuenta, entraña la disolución de la homogeneidad de la escuela); o bien caer en una aceptación incontestada de esos principios, dogmatizar el *corpus* y reducir la teoría a exegética. En el territorio que a nosotros más directamente nos concierne, el de la ontología, los términos del dilema son particularmente transparentes. El propio maestro lo había señalado en vida:

> «Cuando concebimos la substancia —*se escribía, en efecto, en el literalmente asombroso § 51 de la Primera Parte de los* Principes de la Philosophie—, concebimos sólo algo que existe de tal modo que no precisa más que de sí mismo para existir. En lo cual puede existir una oscuridad referente a la expresión *no precisar más que de sí mismo*; pues, hablando con propiedad, no hay sino Dios que sea tal, y ninguna cosa creada hay que pueda existir ni un solo momento sin ser sostenida y conservada por su potencia. De ahí que tenga razón la Escuela, al decir que la palabra substancia no es *unívoca* respecto de Dios y de las criaturas, es decir que no hay ninguna significación de esa palabra que concibamos con distinción y convenga a ambos: mas, como entre las cosas creadas las hay de tal naturaleza que no pueden existir sin algunas otras, las distinguimos de aquellas que no precisan sino del concurso ordinario de Dios para existir, llamando a éstas substancias y a aquéllas cualidades o atributos de estas substancias [98] ».

¿Descartes contra Descartes? Sin duda. Para ser más precisos, alianza del Descartes que aspira a hacer de sus *Principia* libro de texto de los centros de formación jesuítica, herederos de la gran tradición Escolástica, frente al Descartes arrinconado contra la radicalidad monista que su teoría autónoma de la substancia desencadena. De Geulincx y Malebranche a Espinosa, todo el siglo

se verá obligado a tomar partido en esta batalla local que pone en movimiento la totalidad del frente teórico.

Los cartesianos más ortodoxos han sido los primeros en captar la importancia que el uso de Espinosa como chivo expiatorio puede presentar para descargar las espaldas propias y las del maestro de toda culpa. Verniére ha analizado con detalle cómo, «en medio de los ataques que sufren, desde hace algo más de una generación, por parte de los escolásticos y los jesuitas, acusados de enseñar una física incompatible con el dogma de la Eucaristía y de favorecer con ello el calvinismo, comprometidos con el agustinismo por los jefes de Port-Royal, los cartesianos franceses acogen de entrada con alivio las *Opera Posthuma*: se trata para ellos de una notable ocasión de probar contra la nueva impiedad la eficacia apologética de su doctrina; vano sería luchar contra Espinosa con el obsoleto aparato de la teología natural y con un finalismo pueril; Descartes, por el contrario, renueva las pruebas tradicionales de la existencia de Dios y reconcilia la fe y la razón… Se trata, pues, para el cartesianismo, de una cuestión de supervivencia; combatiendo a Espinosa podrá dar, al mismo tiempo, prueba de su eficiencia y de su piedad [99] ». Las cosas no van a resultar, sin embargo, tan fáciles.

El objetivo pasa, en cualquier caso, a centrar el punto de mira cartesiano. La polémica sobre la ortodoxia o heterodoxia apologética del cartesianismo se juega, durante las tres últimas décadas del siglo, mediante persona (Espinosa) interpuesta. Empeño jesuíta (al que Leibniz aportará su nada despreciable grano de arena) por mostrar la estricta filiación cartesiana del judío amstelodamo. Derroche literario de los discípulos de Descartes para dejar bien claro que sólo desde la sistemática rigurosa de un cartesianismo estricto es posible proporcionar la *refutatio* precisa de un sistema filosófico cuya monstruosidad corre pareja con su invulnerabilidad para la pobre panoplia de la escolástica tardía.

Porque el primer horror —no nos engañemos— del espinosismo para sus contemporáneos ha sido la incomprensible inexpugnabilidad de su edificio teórico. Esa endiablada dificultad en que sitúa a todo aquel que trata de dar una refutación sistemática de algo cuya «extravagancia» parece perfectamente evidente a las cabezas sensatas todas de la Holanda y, sobre todo, de la Francia de finales del siglo XVII. Resulta, así, casi enternecedor

seguir, a través de su correspondencia, el desconcierto y malestar profundos del gran heredero de Descartes, de ese faro de la ortodoxia cartesiana más inteligente que es Malebranche, ante la cuestión espinosiana. ¿Qué hacer?, se pregunta una vez y otra. El sistema mismo parece una descomunal locura; ¿por qué, entonces, perder el tiempo refutándolo? Y, sin embargo, cada intento de refutación coherente se salda en fracaso. Es «evidente» que no es verdad, que no puede ser verdad, pero no lo es menos que aún no hemos dado con una demostración estricta de su error, escribe una y otra vez a Dom François Lamy, animándolo a acabar la redacción de su definitivo *Anti-Espinosa*. Pero, cuidado, insiste machaconamente, tenga usted toda clase de precauciones con el uso de una terminología, que es como una selva, extrañísima tela de araña en la que uno acaba, casi irremisiblemente, enredándose, en la que uno pierde el sentido incluso de los significados:

> «[…] paréceme a mí que decís lo suficiente para echar por tierra los principios de *spinosa*, en la medida en que logro recordarlos, pues no he tenido tiempo de releer el libro de ese miserable filósofo, que es incluso muy asqueante y exige bastante atención para que uno llegue a estar seguro de haber captado adecuadamente su sentido [100] ».

No parece que los resultados de Lamy hayan colmado las esperanzas de Malebranche. A poco de publicar aquél *Le Nouvel Athéisme renversé*, escribirá a Berrand, en un tono que más bien revela una nueva decepción que la culminación del tanto tiempo acariciado proyecto:

> «El padre *lamí*, Benedictino, ha publicado su libro contra SPINOSA. No sé si tal loco e impío merecía una respuesta [101] ».

Y, aún quince años más tarde, la frustración del ya anciano Malebranche reaparece en una muy significativa carta a Dortus de Mairan. En pleno 1713, el gran patriarca cartesiano conserva todavía la difusa amargura de que no se haya producido desde el seno del cartesianismo refutación satisfactoria de un sistema tan

nefando como irracional:

> «Leí antaño una parte [*de la* Ethica], pero pronto me hastié de ella, no sólo por las consecuencias que causan horror, sino también por las falsas pretendidas demostraciones del Autor… Pero, señor mío, respecto del autor basta con reconocer que saca de sus principios una infinidad de contradicciones y de sentimientos impíos para desconfiar de sus pretendidas demostraciones, aun cuando pudieran parecemos convincentes. Es posible que haya sido mal refutado, mas no se sigue de ello que tenga razón [102] ».

Problema, sin embargo, éste de la adecuada refutación, tanto más peliagudo cuanta es la envergadura de las cuestiones teológicas puestas en juego. Más allá de un libertinismo más o menos radical, al que el padre oratoriano estaría habituado en el marco del propio mundo parisino, lo que aparece ahora en el primer plano es algo de un tenor muy distinto. Algo que el propio Malebranche no vacila en definir (en ocasiones muy variadas) como un *ateísmo* explícito:

> *1685*: «[…] los espinosistas y aquellos que creen que el mundo es eterno…» [103] .
>
> *1688*: «[…] ese impío de nuestros días que hacía del Universo su Dios, no tenía Dios alguno. Se trataba de un verdadero Ateo [104] ».
>
> *1713*: «Spinosa, por ejemplo, no pudiendo comprender la potencia divina y cómo Dios ha podido por su sola voluntad crear el universo, ha tomado a este Universo por su Dios [105] ».

De las refutaciones cartesianas que ven la luz a lo largo del siglo XVII, es, sin embargo, la de François Lamy, que veíamos citar a Malebranche, la que proporciona las grandes líneas sobre las cuales cristalizarán los temas clave del anti-espinosismo de raíz cartesiana [106] . La obra, que se empieza a elaborar en el año 1684 [107] , como sabemos por la correspondencia de Malebranche, ha tenido una gestación larga y problemática. El intento mismo de hablar (aun cuando fuera para refutarlo) de Espinosa no es visto

con buenos ojos por sectores influyentes del mundo intelectual y religioso francés —tanto interiores como exteriores al cartesianismo—. El propio Malebranche no escapaba, ya lo hemos visto, a tal género de susceptibilidades. De Espinosa es peligroso hasta citar el nombre:

> «Creo en general que al escribir contra *spinosa* hay que remitirse a sus escritos lo suficiente para asegurar al lector de que son sus opiniones las combatidas. Se podría, sin embargo, probar las verdades que ataca sin hacer mención de él [108]».

El espíritu de los censores de la Sorbona había, naturalmente, de ser mucho menos sutil que el del filósofo del Oratorio. Ni siquiera el apoyo de su protector Bossuet impedirá, en 1688, que el libro de Lamy choque con el muro del aristotelismo oficial.

Verniére interpreta —citando carta de Lamy a Mabillon, del 24 de octubre de 1689— que la base oficial de esta censura, realizada por los doctores Pirot y Courcier, habría sido «el riesgo que una demostración demasiado geométrica entrañaba de dejar al lector en manos de Espinosa [109]», razón por la cual se pedía al autor que acompañase su *refutatio more geométrico* de una síntesis en estilo «tradicional».

Consciente de que, tras de este motivo formal, se oculta la patente hostilidad de los aristotélicos sorbonienses contra el espectacular despegue cartesiano (Verniére recuerda, en modo muy pertinente, que es este Pirot el mismo que censurara *La Recherche de la Vérité*), François Lamy toma buena nota de las críticas… y deja reposar el texto, durante una década, en un cajón de su escritorio. En el año 1696, en las imprentas de los editores Roulland y Jean de Nully, aparace *Le Nouvel Athéisme Renversé*. Subtítulo: *Réfutation du systéme de Spinoza tirée pour la plupart de la connaissance de la nature de l'homme*.

El autor ha aprendido bien la lección; el volumen de la obra ha quedado prácticamente triplicado. «A una refutación geométrica para uso de 'libertinos espirituales' —*escribe Verniére*— se añade una refutación según el "método común", para uso del gran público, y, finalmente, un largo preámbulo que expone con claridad la doctrina de Espinosa, al mismo tiempo que revela sus consecuencias

desastrosas en el triple ámbito de la religión, la moral y la política [110] ».

Una exposición sistemática de los riesgos del espinosismo abre el planteamiento de Lamy. Peligros que amenazan gravemente a los espíritus jóvenes, ya que «me aseguran» —escribe el benedictino— «que el número de los partidarios de Espinosa iba creciendo día a día y que sus errores habían trastornado el cerebro de muchos jóvenes, y me dieron de ello pruebas de hecho a las que habría sido torpeza resistirse [111] ». Tanto más acentuado el riesgo, cuanto que la suprema perversidad espinosiana consiste en su capacidad de persuasión, de hablar de la Ley Divina con estilo quasi excelso, hasta tal punto que ni siquiera «podría un católico hablar mejor ni utilizar más hermosas palabras para una retractación formal de lo que nos dice acerca de la virtud. Mas aunque pueda cambiar de lenguaje y fingir un aire de piedad, no por ello modifica sus convicciones [112] ».

Al reproche usual, referente al peligro que entraña el hecho mismo de hablar de Espinosa, le da la vuelta Lamy, argumentando cómo hasta tal punto resulta monstruoso el planteamiento espinosiano, que bastará exponerlo en su detalle para que el sentido común se imponga por su propio peso:

> «Algunas personas podrían tal vez pensar que sería más adecuado disimular estos errores que publicarlos con la pretensión de refutarlos. Pero, dado que el mal […] ya ha sido hecho […] y dado que este sistema ha tenido ya demasiada resonancia entre los libertinos y realizado diarios progresos como para que se pueda pretender suprimirlo mediante tal disimulo, mejor es arrebatar a los impíos la convicción que podrían adquirir de que se les teme, puesto que se suprimen sus obras. Hay que esforzarse en hacerles ver que la verdadera religión nada tiene que temer: […] y que la razón no defiende mejor su causa que la revelación [113] ».

El aspecto más espectacular, desde luego, el más inmediato, de esta «repugnancia», de este *dégoût* que produce el espinosismo enfrentado al sentido común, es —y aquí se inicia una de las más claras tradiciones del anti-espinosismo— el del extraño uso, en la *Ethica* acometido, del concepto de ‘Dios’. «Un Dios» —escribe Lamy

— «muy cómodo y poco celoso de su gloria y de su culto. Tomad ese Dios por todo cuanto se os antoje, por el fuego, por el sol, por una planta, por una piedra. Figuráos, si así os place, que ese Dios se transforma de piedra en planta, de planta en animal, de animal en planeta, de planeta en fuego, en sol; transferid, si bien os parece, a cuantos sapos y ranas existan los honores de la divinidad, estableced vuestro culto en la postura o mueca que os apetezca. Hacedlo consistir en girar, en saltar a la comba, enjugar a los dados; abandonáos, finalmente, en honor de vuestro Dios, a las acciones más infames y vergonzosas, con tal que, con todo eso, conservéis la extravagante obediencia de Espinosa y su impertinente ejercicio de virtud, esto es, con tal que trabajéis corajudamente en favor de vuestra conservación, de vuestra afirmación, de la defensa de vuestros intereses…, seréis justo, santo y agradable a los ojos del Dios de Espinosa y, finalmente, realizaréis admirablemente vuestra salvación[114]». La temática teológica cede, es evidente, el terreno a la primacía determinante del problema ético.

Y por ahí abre Lamy la puerta a la formulación de su crítica de la concepción espinosiana de la libertad:

> «Transforma a Dios en máquina en su metafísica y al hombre en animal en su moral… Así, pues, que cuantos se han dejado estúpidamente hechizar por las pretendidas bellezas de espíritu de Espinosa y atar miserablemente por el encadenamiento especioso pero falso de su sistema, piensen seriamente si esa eterna condena es algo que deba ser firmado sobre la base de un quizás[115]».

No es el menor rasgo de perspicacia de Dom François Lamy el haber comprendido, a fin de cuentas, cómo, tras los aspectos más espectaculares del libro I, el verdadero punto de articulación de la *Ethica* y la raíz de su abominación, está en lo extremadamente distorsionador de su propuesta moral:

> «La gran fuente […] de los errores del sistema de Espinosa, es el desagrado, el asco, la aversión que expresa de la moral cristiana: una moral que se opone a las más naturales inclinaciones, […] no puede agradar naturalmente al corazón humano; es un yugo insoportable que preciso es sacudirse al

precio que sea [116] ».

En la cuestión Espinosa / Descartes, Lamy ha visto muy claro desde el primer momento. Espinosa es, ante todo, peligroso porque puede, de carambola, implicar en su explícita perversidad al cartesianismo en su conjunto. Porque, digámoslo, el «absurdo espinosiano» no es, cartesianamente hablando, tan absurdo. Porque Espinosa es legible desde Descartes. Y «como nada es más capaz de deshonrar a un autor que hacerlo culpable de los errores ajenos, nada es tampoco más ordinario, por parte de quienes quieren desprestigiar una doctrina, que hacer recaer sobre sus principios las impiedades y extravagancias de los libertinos. Es ésta una injusticia que más de una vez se ha cometido con el Señor Descartes y no se ha perdido la ocasión de reiterarlo con motivo de las impiedades de Espinosa [117] ».

Las cosas acaban de envenenarse cuando, unos pocos meses más tarde; el *Journal des Savants* publica —aparentemente sin autorización del autor— una carta privada de Leibniz al Padre Nicaise, en la que el autor alemán insiste muy explícitamente sobre los riesgos de espinosismo latente que empapan buena parte de los planteamientos cartesianos: La polémica salta a la escena pública con una virulencia poco común. Leibniz había escrito a Nicaise que:

> «puede decirse que Espinosa no ha hecho sino cultivar algunas semillas [*certaines semences*] de la Filosofía del Sr. Descartes, de modo que creo que es efectivamente importante, para la Religión y para la piedad, que esta filosofía sea castigada con la poda [*retranchement*] de los errores que se han mezclado con la verdad [118] ».

La respuesta de los medios cartesianos a esta incitación a la amputación metódica de la obra de Descartes no podía sino ser, lógicamente, airada. En el número de junio del mismo año, un anónimo corresponsal arremete contra la amalgama leibniziana. «Tiempo ha» —comienza el texto— «que el Sr. Leibniz desea asentar su reputación sobre las ruinas de la del Sr. Descartes». E inmediatamente, y haciendo gala de una cierta ingenuidad, se asombra el anónimo cartesiano de algo cuyas razones nos parecen

ahora, a decir verdad, bastante claras. «Lo sorprendente —*se queja* — es que desde hace tiempo no haya aparecido un solo discípulo del Sr. Descartes que haya emprendido la defensa de su Maestro [119]». Tal es la tarea que el anónimo corresponsal del *Journal* trata de asumir sobre sus espaldas, en un punto muy concreto, aquel que levanta el párrafo citado de la carta de Leibniz a Nicaise: el referente a la continuidad del hilo que de Descartes lleva «necesariamente» a Espinosa:

> «No diré yo si Espinosa no ha hecho otra cosa que cultivar ciertas semillas de la Filosofía del Sr. Descartes, o si tiene principios que le sean propios: Pero puedo asegurar que ambos filósofos razonan de una manera muy diferente [120]».

Para acabar remitiéndose a los análisis, más arriba citados, de François Lamy:

> «Se trata de una injusticia que se le ha hecho más de una vez al Sr. Descartes, y que parece hacerle hoy el Sr. Leibniz, esta que se refiere a las impiedades de Espinosa; siendo, sin embargo, cierto que no podía hacerse de un modo menos razonable que el elegido en esta ocasión, ya que está claro que la diferencia que existe entre el día y la noche no es mayor que la que existe entre los principios del Sr. Descartes y aquellos sobre los que Espinosa ha construido su sistema. Es lo que el P. Lami, Benedictino, ha hecho ver, con toda evidencia, en la refutación del sistema de Espinosa p. 454 [121]».

Aparentemente enojado por la salida a la luz de la polémica, Leibniz no da un solo paso atrás. Muy al contrario, se reafirma radicalemente en la tesis expuesta «en privado» (Leibniz insiste mucho en ello: «El Señor Abad Nicaise me servirá siempre de testigo de que esa carta mía que refutan no ha sido escrita para el público [122]»). Puesto que son los cartesianos quienes han lanzado el asunto, que sean ellos quienes aguanten con su vela:

> «No tengo la intención de atacar la religión y la piedad del Sr. Descartes como se me imputa injustamente. Yo había proclamado lo contrario en términos expresos; puesto que una

doctrina puede ser peligrosa sin que quien la enseña o la sigue se dé cuenta de ello ni apruebe sus consecuencias. No obstante, es bueno darlo a conocer con el fin de poner en guardia; tanto más cuanto que parece efectivamente que Espinosa y algunos otros las han sacado. Puesto que hay espíritus dispuestos a agarrarse a los peores lugares, e ingenios capaces de sacar de ellos las más peligrosas conclusiones [123] ».

Para acabar con la omnipresente recomendación de ocultar aun el nombre y la refutación de Espinosa —tanto es el peligro— y mantenerlos lejos de cualquier documento público:

«No habría hablado de Espinosa, si hubiera pensado que se publicaría lo que escribía, por miedo de que no fuera a interpretarse que trataba de hacer odiosos a los cartesianos, sabiendo bien cuánto daño se les ha hecho a veces por causa de un celo mal entendido. No obstante, puesto que se ha querido revelar mis palabras, me ha sido necesario hacer ver que no he aventurado nada sin motivo [124] ».

Irreversiblemente ya, Espinosa se convierte en la obsesión reprimida del cartesianismo. Verniére ha descrito espléndidamente este clima:

«Hagan lo que hagan los doctores *[cartesianos]*, el nombre de Espinosa se adhiere, a partir de ahora, a ellos como una marca infamante. El viejo Arnauld, que se negaba a leer la *Ética*, murió en 1694, dedicando sus últimas fuerzas a atacar a Malebranche, sin osar mirar de frente al verdadero peligro. El abad Faydit hace furor en su *Remarque sur Virgile et sur Homère*, y aproxima insidiosamente *La recherche de la vérité* a la *Ética*. El ex-oratoriano Henry Lélevel, discípulo de Malebranche desafiado por Faydit a refutar a Espinosa, se había excusado, pretextando un vano motivo de piedad: “Si pusiera a la luz el verdadero sistema de Espinosa, me expondría a producir muchos impíos y quebrantar la religión; más preferiría, en fin, hacerme cortar un brazo que explicar en francés a Espinosa tal cual es”. Pero nuestros cartesianos estudian a Espinosa en secreto. El ardiente discípulo Fierre

> Cally, profesor de filosofía y de elocuencia en la universidad de Caen, había, sin embargo, sufrido la represión y dado la medida de su coraje, puesto que en 1686 había tenido que abandonar su enseñanza y exiliarse a Montdidier; dejó, sin embargo, manuscritas su traducción y un esbozo de refutación de la *Ética* que aún recientemente dormía en la biblioteca municipal de Caen. El único en actuar fue, una vez más, Régis. En 1704 aparecía *L'usage de la raison et de la foy ou l'Accord de la foy et de la raison* [125] ».

Y, sin embargo, la paradoja es más que evidente. La hostilidad cartesiana traduce un manifiesto temor a la confusión, derivado de una intuición muy explícita: la teoría espinosiana de la substancia es estrictamente cartesiana. De ahí el curioso *quid pro quo* que inaugura un siglo de antiespinosismo: de la *Ethica* no se ha leído —ya lo hemos indicado— más que aquello que era legible, su Parte I («De Deo»). Y si ha escandalizado tan profundamente es porque, por lo menos, era inteligible. No así, el resto del libro. De Lamy a Jacobi, pasando por la Ilustración en bloque y por buena parte de las lecturas románticas, Espinosa ha aparecido como un teólogo: perverso, monstruoso, aberrante, o genial, pero teólogo al fin, metafísico en todo caso. Jamás —o apenas— un Espinosa ético parece anunciarse en el horizonte. Y, sin embargo…

Y, sin embargo, no existe más que una verdadera línea de ruptura irreversible de Espinosa con el cartesianismo. La que pasa por la proposición de una nueva ética, asentada sobre la base de una teoría materialista de la subjetividad. Tan profunda es la mutación, que han sido precisos casi dos siglos para darnos plenamente cuenta de su emergencia: tan impensables eran sus supuestos. Esa es la verdadera revolución espinosista.

Bástenos con comparar dos series de textos.

Algo, en la maquinaria teórica cartesiana, queda, por definición, fuera de todo cuestionamiento, duda o posibilidad de ser sometido al escalpelo de la razón: el universo de las convicciones morales, políticas, religiosas. Ninguna locura mayor que la de aquellos «espíritus embrolladores e inquietos, que, no habiendo sido llamados ni por su nacimiento ni por su fortuna al manejo de los asuntos públicos, no se privan de realizar en ellos alguna reforma ideal», escribe, en un pasaje célebre del *Discours de la Méthode*,

René Descartes. Para concluir que «si yo pensara que hay en este escrito la menor cosa que permita suponer en mí tal locura, me resultaría muy penoso tolerar su publicación[126]», algo, por lo demás, acorde con la que ya en febrero de 1634 escribiera al padre Mersenne, al anunciarle cómo ha decidido «suprimir por completo el Tratado que había escrito y perder la casi totalidad de mi trabajo de cuatro años, para rendir una completa obediencia a la Iglesia[127]». Una actitud que se prolongará a todo lo largo de la obra del pensador francés, hasta llegar a ese parágrafo 3 de la primera parte de los *Principia Philosophiæ* de 1644, en el que, bajo el título «Que no se debe hacer uso de esta duda *[metódica]* en lo referente a nuestros comportamientos», se establece, de un modo muy explícito, cómo «es cierto que en lo que a la guía de nuestra vida concierne, estamos obligados a seguir con frecuencia opiniones que no son sino verosímiles, a causa de que las ocasiones de actuar en nuestros asuntos se nos escaparían casi siempre antes de que pudiéramos liberarnos de nuestras dudas[128]». De ahí la necesidad de que, antes de toda aventura teórica, deban los hombres «tratar de formarse una moral que pueda bastar para regular las acciones de su vida, ya que esto no admite aplazamiento, y debemos, sobre todo, tratar de vivir adecuadamente[129]». Las constricciones de la moral desbordan, en suma, infinitamente la capacidad lucubradora del ingenio humano. Someterlas a su crítica, supondría abandonarnos en brazos de ese libertinaje que siempre Descartes (o, al menos, desde esa discusión de 1628 con Chandoux en casa de Bérulle, que él mismo sitúa como el punto de arranque de su actividad teórica) ha considerado como su adversario filosófico esencial.

Con Espinosa entramos en un universo estrictamente subvertido. Allá donde Descartes ve barreras infranqueables, espacios rigurosamente vedados a la especulación, quiere encontrar precisamente el autor del *Tractatus Theologico-Politicus* el terreno más específicamente propio del discurrir filosófico: la transmutación de todos los valores. El tratamiento teórico de las leyes que rigen los comportamientos humanos es el objeto propio de una *Ética* que, como ya hemos sugerido repetidamente, es, en rigor, una ética (y sólo en función de ella construye una ontología). «La mayor parte de los que han escrito acerca de los afectos y la

conducta humana —*se dice al inicio de la parte III*— parecen tratar, no de cosas naturales que siguen leyes ordinarias de la naturaleza, sino de cosas que están fuera de ésta. Más aún: parece que conciben al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio. Pues creen que el hombre perturba, más bien que sigue, el orden de la naturaleza, que tiene una absoluta potencia sobre sus acciones y que sólo es determinado por sí mismo. Atribuyen además la causa de la impotencia e inconstancia humanas, no a la potencia común de la naturaleza, sino a no sé qué vicio de la naturaleza humana, a la que, por ese motivo, deploran, ridiculizan, desprecian o, lo que es más frecuente, detestan; y se tiene por divino a quien sabe denigrar con mayor elocuencia o sutileza la impotencia del alma humana. No han faltado, con todo, hombres muy eminentes (a cuya labor y celo confesamos deber mucho) que han escrito muchas cosas preclaras acerca de la recta conducta, y han dado a los mortales consejos llenos de prudencia, pero nadie, que yo sepa, ha determinado la naturaleza y la fuerza de los afectos, ni lo que puede la mente, por su parte, para moderarlos[130]».

Tras de lo cual, procede Espinosa a dar un rápido e inmisericorde repaso a una teoría cartesiana de los afectos, asimilada en bloque con la de aquellos que «prefieren, tocante a los afectos, detestarlos y ridiculizarlos más bien que entenderlos[131]», y a quienes «sin duda les parecerá chocante que yo aborde la cuestión de los vicios y sinrazones humanas al modo de la geometría, y pretenda demostrar, siguiendo un razonamiento cierto, lo que ellos proclaman que repugna a la razón, y que es vano, absurdo o digno de horror[132]». Un modo, por lo demás, de abordaje que se resume en una tesis crucial, de raigambre materialista y epicúrea manifiesta: «son siempre las mismas, en todas partes, las leyes y reglas naturales según las cuales ocurren las cosas y pasan de unas formas a otras; por tanto, uno y el mismo debe ser también el camino para entender la naturaleza de las cosas, cualesquiera que sean, a saber: por medio de las leyes y reglas de la naturaleza[133]». Y, ¿cabe una conclusión más rompedora de las convenciones cartesianas que la conveniencia, que de todo ello concluye Espinosa, de pasar a considerar «los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies y

cuerpos [134] »?

En dos líneas y como síntesis provisional: aquello que Descartes abandona como «exterior» a la crítica filosófica, a la filosofía a secas, es el tema que esencial —tal vez únicamente— ha ocupado la vida teórica, la vida a secas, de Baruch de Espinosa. Adelanto lo que no haré sino tratar de mostrar más adelante: que la revolución espinosiana sólo es pensable —por decirlo mediante un anacronismo convencional— en términos de «razón práctica»; que sólo hay un problema espinosiano, por consiguiente, el de la libertad; que la lectura de Espinosa, que, en los siglos XVII y XVIII sobre todo, se asentara sobre la hegemonía del *De Deo*, constituye, más aún que una grave amputación, una muestra de incomprensión absoluta de la profundidad de un texto —el de la *Ética* en primer lugar, pero también, y más allá de ella, el de ese conjunto articulado que es la obra espinosiana— cuya aspiración no es, al fin, otra que la de construir una crítica exhaustiva de toda pretensión teleológica de moral normativa.

3.2.2. La huella ha sido profunda, la herida larga en cicatrizar, tanta era la entidad de la cuestión en juego. Si cuatro siglos casi tardó la Iglesia Romana en perdonar a Galileo por haber lanzado nuestro pobre mundo a las tinieblas de los espacios infinitos, tres no han sido suficientes para acoger en el seno de la Sinagoga al hijo del *parnás* Michael de Espinosa, que proyectara a Dios en el infinito mundo.

Existe un modo trivial —y, sin embargo, extendido— de plantear la cuestión de las relaciones del pensamiento espinosiano con la tradición religiosa y cultural judía —y, en particular, con la *Escritura*—. Es el método de las transposiciones metafóricas que, con frecuencia, resultan ser simples transcripciones, proyecciones de series de enunciados en el interior de un marco de sentido que les es ajeno y las distorsiona por completo. Método del anacronismo y de la apariencia.

Chemá Israel, ha-Chem Eloheim, ha-Chem ehad. «Escucha, Israel, el Eterno es nuestro Dios, el Eterno es uno». Tentación exegética manifiesta. Bastaría una levísima operación de descontextualización, hacer saltar los siglos y los sentidos, añadir

sólo el recuerdo de algún versículo de Isaías[135], evocar la voz melancólica del *salmo XVI*, «tengo al Eterno constantemente ante mí[136]», para sentir la confortable complicidad de las legítimas filiaciones. Mágica fórmula del «precedente». Prodigios de lo que Louis Althusser llamara la «historia en futuro anterior»: ¡*avant la lettre*, el salmista era ya espinosiano!

Toda problemática de los «predecesores» es siempre —Ernst Bloch lo ha subrayado en alguna ocasión— engañosa. Debe el historiador huir de ella, como de la peste. Debe también comprender la fuerza de su tentación. Comprender cómo el mismo Espinosa —en violación de su propio método de exégesis bíblica— ha podido, a veces, ver en su uso un modo cómodo de «hacer pasar» tesis particularmente ásperas.

Sylvain Zac lo resalta en un documentado estudio sobre la crítica espinosiana de la *Escritura*[137]. La idea de Spinoza de convertir a Salomón y a san Pablo en anticipadores de su propia doctrina, puede haberle parecido al autor del TTP una estrategia eficaz para sortear obstáculos y censuras. Pero, en el límite, la ambigüedad buscada resulta insostenible. En Salomón y Pablo de Tarso trata de hallar Espinosa —y lo logra, que es lo más asombroso— textos con que respaldar tesis tales como el «determinismo universal[138]», la «salvación por el conocimiento verdadero[139]», el *amor Dei intellectualis*, o la «superioridad de la sabiduría sobre la ley».

La maniobra es astuta —una vez más, *caute*—. Aun así, hay que decir que un tal recurso debilita mucho la coherencia interna de la argumentación propia, y puede, incluso, llegar a rozar la manipulación pura y simple de los textos[140]. Tomar, por ejemplo, los párrafos de Salomón que describen las excelencias del conocimiento, aislándolos de un contexto cuyo sentido último es el de afirmar la obediencia sumisa a Dios en la cual se resuelve toda sabiduría humana verdadera, constituye, no un error, sino una violación muy clara del método propuesto en el «Prefacio» y en el capítulo VII del *Tractatus Theologico-Politicus* o en la *Carta a Albert Burgh*, método este que cabe en una fórmula sencilla: explicar la *Escritura* desde la sola *Escritura*. Por no hablar, en el caso del uso de san Pablo, del curioso «olvido» de los más

explícitamente antirracionalistas de los párrafos del apóstol, aquéllos, por ejemplo, de la *Carta a los corintios*, en los que la sabiduría mundana es considerada como locura y la locura cristiana como sabiduría única [141].

Chemá Israel… La tentación era, decíamos, grande. El anacronismo fue rápidamente cometido. Leibniz, siguiendo a Wachter, contribuiría a consagrarlo [142]. El propio texto de la carta LXXIII de Espinosa a Oldenburg daba pie al malentendido:

> «Con Pablo digo que todas las cosas son en Dios y en Dios se mueven, y en ello quizá coincida también con todos los filósofos antiguos, aunque expresándome de un modo distinto, y me atrevería a decir que con todos los antiguos hebreos, como se puede conjeturar a partir de algunas tradiciones, a pesar de las tergiversaciones que éstas han sufrido [143]».

A la historiografía filosófica del xix corresponde el haber hecho un uso más masivo y acrítico de tal supuesto. Todo parece iniciarse con un artículo de Victor Cousin, del año 1836, en el que un punto de arranque prometedor, acerca del peso de «lo judío» en el pensamiento de Espinosa, va progresivamente decayendo en el lugar común al cual se acoge su resolución. «La *Ética*» —escribía el autor francés— «por muy erizada que esté, a la manera de su época, de fórmulas geométricas, por muy árido y fatigoso que sea su estilo, no deja de ser en el fondo un himno místico, un impulso, un suspiro del alma hacia el único que puede decir legítimamente: Yo *soy el que soy* [144]». Y, al escribirlo, Victor Cousin, más allá de los matices que una crítica posterior más cuidadosa pueda introducir, situaba, al menos, un problema de envergadura: la ligazón —sobre la que habremos de volver— de Espinosa con una cierta tradición de la mística sefardita, aquella que alcanza su cima en los *Diálogos de amor* de León Hebreo (de cuya edición véneta de 1568 en lengua castellana posee Baruch de Espinosa un ejemplar en su biblioteca). La hipótesis que, a partir de ello, propone el pensador francés, nos parece igualmente pertinente, en su esfuerzo por subrayar cómo «Espinosa, excomulgado por los judíos por haber abandonado su fe, es esencialmente judío, mucho más de lo que él creía [145]».

La cosa comienza, sin embargo, a desbarrar cuando Cousin

explicita lo que entiende por tal judaismo:

> «El Dios de los judíos es un Dios terrible. Ninguna criatura tiene precio a sus ojos, el alma del hombre es para él como la hierba de los campos y la sangre de las acémilas. Pertenece a otra época del mundo, a luces muy distintas a las del judaismo el restablecer el lazo de lo finito y de lo infinito, separar el alma de todos los demás objetos, arrancarla a la naturaleza en que se hallaba como enterrada, y, por una mediación y una redención sublimes, ponerla en una justa relación con Dios. Espinosa no ha conocido esa mediación. Para él lo finito ha quedado de un lado y lo infinito del otro, no produciendo lo infinito lo finito más que para destruirlo, sin razón ni fin. Sí, Espinosa es judío, y cuando oraba a Jehová…, oraba sinceramente en el espíritu de la religión judaica. Su vida es la imagen de su sistema. Al adorar al Eterno, incesantemente frente al infinito, desdeñó este mundo pasajero; no conoció ni el placer, ni la acción, ni la gloria, puesto que ni la suya propia sospechó. Siendo joven, quiso conocer el amor, mas no lo conoció porque nada le inspiró. Pobre y enfermo, su vida ha sido la espera y meditación de la muerte. Vivió en un arrabal de esta ciudad [*Amsterdam*] o en un rincón de La Haya, ganando, mediante la talla de vidrios, el poco de pan y de leche que precisaba para mantenerse; repudiado por los hombres de su comunión, sospechoso para todos los demás, detestado por todos los cleros de Europa a quienes quería someter al Estado, escapando sólo a las persecuciones y ultrajes mediante la ocultación de su vida, humilde y silencioso, de una suavidad y una paciencia a toda prueba, pasando por este mundo sin querer detenerse en él, no preocupándose de producir en él ningún efecto ni dejar huella alguna. Espinosa es un santón hindú, un sufí persa, un monje entusiasta; y el autor al que más se asemeja este supuesto ateo es el desconocido autor de la *Imitación de Cristo* [146] ».

En el surco de Cousin, son varias las generaciones de investigadores de la «cuestión espinosiana» que se han lanzado por el callejón sin salida de la identificación del espinosismo con una variedad (más o menos ortodoxa, según los gustos) del «pensamiento judío». Los resultados, vistosos sin duda, no resisten, creo, una crítica metódica. A principios del siglo xx, Karppe resumía

las consecuciones y esperanzas interpretativas de tal perspectiva, al señalar cómo en el pensamiento de Espinosa «es Yahvé quien existe, cuando no se satisface con el dualismo cartesiano del espíritu y la materia, es Yahvé quien se encuentra como elemento integrante de su substancia. No es, ciertamente, el Yahvé de los profetas y de los teólogos judíos tradicionalistas; es un Yahvé que ha estudiado a Platón y a Plotino, a los panteístas del siglo XVII y a Giordano Bruno, Maimómides, Gerson y Chasdai ben Grescas, Bacon y Descartes, pero siempre en muchos aspectos el Yahvé de la Biblia. Así como en el monoteísmo de Espinosa no hay lugar más que para una sola substancia. La *Ethica* es el comentario del versículo *Éxodo*: "Yo soy el ser", comentario alimentado por cierto número de doctrinas filosóficas situadas entre la Escritura y la época de Espinosa [147] ».

Lectura del espinosismo en clave moneteístico-judaica que, oponiéndose al trinitarismo cristiano, debería, en buena lógica, converger con la quintaesencia del anticristianismo monista pregonado por un Orobio de Castro, al señalar cómo «esta secta *[la cristiana]* es directamente opuesta a la Vnidad deDios, enseñando laDeidad, o Naturaleza Divina participada de tres supuestos, o Personas; Haciendo aDios engendrar de vn Hijo, Dios igualmente participe desu Gloria, y estos dos dando ser aotro, también Dios; procedido del mucho amor entre elPadre y el Hijo. Doctrina no solo repugnante al juizio humano, Sino también alSagrado Oráculo de la Escriptura: *Oye Israel el Señor Dios tuyo, Dios vno*. Es conclusión incompatible en aquella triplicidad de Personas; Ademas desto, introduciendo la immensa Deidad, y su infinitud, reducida alos estrechos, y miserables términos déla Humanidad; encarcelado alque porsumisma palabra, no cabe ni en los Cielos ni en latierra, en el corto y immundo Vientre de vna Muger. Y finalmente entregado enlos desabridos braços déla muerte, al que como dice laEscriptura, es Author déla Vida; y que esto sea con tanta propiedad: que son proposiciones Verdaderas: Dios es Hombre; este Hombre es Dios: Dios padeció: Dios murió por los Hombres. Cosas todas tan torpes, tan indignas, tan repugnantes a la Infinitud y Pureza del Criador que no las pudo inventar, ni otras mas injuriosas, la humana malicia, o la barbara ignorancia de las gentes [148] ».

Y preciso es confesar que, en apariencia al menos, la cosa podría llevarse aún más lejos, mediante el recurso a abundantes textos de

un autor tan ortodoxo en sus creencias y comportamientos como el Yshac Cardoso aquel que, en 1679, publicara en su ya citada *Excelencias de Israel*, la quizá más rotunda exaltación del monoteísmo judaico que haya producido el siglo [149]. Elementos todos conducentes a esa amalgama monístico-monoteística con la que el último tercio del siglo xix y las dos primeras décadas del xx tratarán de reintegrar a Baruch de Espinosa en la casa del padre. Una actitud cristalizada en confusas exaltaciones del sentido de la «unidad» teológica en el pensamiento religioso judaico, como aquella de Jules Lagneau hablando de cómo «la caza de la unidad absoluta es algo muy judío [150]», o las aún más explícitas y desafortunadas del eminente Víctor Brochard, al afirmar, con brillantez que apenas si encubre su precipitación, que «el Dios de Espinosa es un Jehová muy mejorado [151]». ¡Parece tan evidente, sin embargo, que nada hay más disparatado que tratar de asimilar monismo y monoteísmo…, que nada más contrapuesto que los modelos ortodoxo y teológico de Cardoso y crítico y materialista de Espinosa! Tomemos, a modo de ejemplo, sus respectivos usos de la tradición maimonídea: ambos —el autor de las *Excelencias* y el del *Tractatus Theologico-Políticus*— son buenos conocedores del pensador de la *Guía de los perplejos*. Su uso no puede, sin embargo, ser más contrapuesto.

Porque, no ya muy lejos de Maimónides, sino en ábierto combate contra él, se encuentra el Espinosa que considera el modo maimonídeo de subsumir filosofía y Escritura intolerable, «por perjudicial, inútil y absurdo [152]». La Escritura no posee, en efecto, para Espinosa, como sí poseyera para el maestro medieval, virtudes o contenidos filosóficos ocultos. El lenguaje que ella habla no es metafísico, sino simplemente metafórico e imaginativo. No hay hilo de continuidad alguno entre Filosofía y Revelación. En lo cual, por cierto, Espinosa, como lo ha indicado muy bien Sylvain Zac [153], hállase mucho más cercano de los antirracionalistas consecuentes, del tipo de Jehuda Halevy, que de las componendas «racionalizadoras» de la *Guía de los perplejos*.

Es quizás la supuesta filiación maimonídea de Espinosa lo que llevara a Wolfson a proponer dos tesis subsidiarias e igualmente improbables: la existencia de lo que él llama un «emanatismo»

espinosiano, y la práctica identificación de éste con el «emanatismo» de las *sefirot* cabalísticas. Las fórmulas espinosianas que hacen seguirse los atributos divinos de la Naturaleza o Dios, y de aquéllos, los modos, serían, así, para Wolfson, paralelo estricto de «las expresiones […] empleadas generalmente en la literatura hebraica acerca del proceso de emanación [154]», y la necesidad que rige la totalidad del proceso, en nada diferente del determinismo postulado por Maimónides desde el seno de la estricta ortodoxia judaica [155].

Frente a ello, los análisis de Zac y Alquié [156] han insistido, con justeza, sobre la muy explícita hostilidad de que Espinosa hacía gala hacia el viejo maestro. «Lejos de querer encontrar en Maimónides o en Ibn Gabirol los antepasados del espinosismo», sería más bien preciso comprender, escribe Zac, «que el pensamiento de Espinosa se ha formado por oposición a las doctrinas judías de inspiración aristotélica y platónica… Espinosa no pierde ocasión jamás de expresar su desprecio, no sólo hacia los platónicos y peripatéticos judíos, sino también hacia los propios Platón y Aristóteles [157]».

Espinosa no es, como su probable maestro ben Israel, de la cepa de Maimónides, eso está, en cualquier caso, claro. Muy otra es la radicalidad de su enfrentamiento con la tradición bíblica. De ahí que me parezca poco afortunada la fórmula del espléndido Renán, retomada por Julien Weill, de acuerdo con la cual «Spinoza estaba con los padres del judaismo y en particular con el gran Maimónides [158]», en un intento de reconciliación que parece más guiado por la buena voluntad que por un análisis preciso de los hechos. Bástenos con echar una ojeada sobre la argumentación de Weill al respecto:

> «Aun cuando la comunidad de Ámsterdam haya visto y condenado en Espinosa a uno de los enemigos más subversivos de la fe judía y que, en contrapartida y como excepción, Espinosa haya abandonado su acostumbrada serenidad en la apreciación que hizo de su religión materna, el judaismo no por ello ha dejado de beneficiarse de las ideas que el autor del *Tractatus* ha contribuido a expandir en lo referente a la libertad de pensamiento y creencia. Igualmente, del mismo modo en que la palabra espinosismo apenas si despierta ya las

> desconfianzas o cóleras de los filósofos, el nombre de Espinosa ha dejado hace mucho tiempo de estar condenado a la execración en los medios judíos ilustrados… El hombre al que la comunidad de Ámsterdam quiso borrar de sus anales ha sido reintroducido en ellos por el judaismo moderno [159] ».

Los intentos de reconcialiación *après-coup* son siempre extremadamente peligrosos para la preservación del sano criterio de un historiador. Weill procede a acometerlos con excesiva tranquilidad. Que el *Tractatus Theologico-Politicus* revele, por parte de Espinosa, pérdida de serenidad es algo, cuando menos, apresurado. Que el pensamiento judío contemporáneo haya hecho a Espinosa miembro de su santoral es algo que vamos a tratar de comprobar en su detalle.

«Espinosa ha jugado un papel fatídico en la descomposición del alma judía. Hace ciento cincuenta años que la mayor parte de los intelectuales judíos están espiritualmente enfermos, y este mal, uno de cuyos síntomas, y no de los menores, es su envenenamiento por Espinosa, lo están transmitiendo al pueblo [160] ». Es un intelectual judío de prestigio, Jacob Gordin, quien así expresa el *metus Spinozæ*, en un artículo que data de 1935, estratégicamente reeditado en 1954, en el momento en que la universidad de Jerusalén apuntaba hacia una rehabilitación del autor de la *Ética*. No es un texto aislado. Un pensador del talento y habitual mesura de Emmanuel Levinas no hará, en 1956, sino retomar como propias las tesis de Gordin:

> «Sobre la historia de las ideas Espinosa ejerció una influencia decisiva y antijudía […] Existe una *traición* de Espinosa. En la historia de las ideas, ha subordinado la verdad del judaismo a la revolución del nuevo Testamento […] Salta, a partir de ahí, a los ojos el papel nefasto jugado por Espinosa en la descomposición de la inteligencia judía. ¿A cuántos intelectuales judíos, desgajados de toda creencia religiosa, no habrá aparecido la figura de Jesús como la culminación de los profetas? Gracias al racionalismo patrocinado por Espinosa, el cristianismo triunfa subrepticiamente [161] ».

Es la nueva aportación de nuestro siglo a la «querella de

Espinosa». Tras del apóstata, el antijudío [162]. Polémica en la raya del delirio, que, partiendo curiosamente de un apunte irónico de Friedrich Nietzsche, es retomada, con aburrida seriedad confesional. Gordin, por ejemplo:

> «Preciso será hablar —*proclama*— del veneno que Espinosa inoculó al pensamiento europeo… ¿*Benedictus* o *Maledictus*?, hay que pronunciarse sobre la cuestión [163]».

Pues, si hay que pronunciarse, sea: ¡*Maledictus*! Por supuesto. Mejor, en cualquier caso, la inequívoca condena de Gordin que el juego de equilibrios mediante el cual tratará Geneviéve Brykmann de recuperar a un Espinosa depurado de sus excesos:

> «dada la existencia del capítulo III del *Tratado Teológico-politico* como crítica de la elección propiamente religiosa, dadas igualmente algunas frases netamente elogiosas de Espinosa hacia la persona de Cristo, habría lugar a considerar a Espinosa como el origen de una tradición antijudía en el interior mismo de la judaicidad. Así, Espinosa habría proporcionado a muchos judíos el modelo de una empresa de liberación de su judeidad, al mismo tiempo que daba a los no judíos una justificación del antisemitismo cristiano [164]».

El libro de Brykmann se ajusta, en su bienintencionado propósito, a las poco afortunadas tesis que León Poliakov —historiador tan documentado cuanto doctrinariodedicara al autor del *Tractatus Theologico-Politicus* en su *Historia del antisemitismo*, cuyo tomo I se permite aserciones tan poco fundamentadas como aquella según la cual «el denigramiento de su propia estirpe parece haber sido el talón de Aquiles del gran filósofo [165]», para concluir que «pocas personas hay en la historia de las ideas que hayan contribuido tanto a legitimar el antisemitismo metafísico para generaciones de pensadores y de teólogos [*como Espinosa*]… Por el efecto de un resentimiento invencible, no supo hacer justicia al pueblo del que él mismo provenía. Su polémica antijudía abrió el camino al antisemitismo racionalista o laico de los tiempos

modernos, tal vez el más temible que haya existido».

¿Cuáles son los execrables párrafos del *TTP*, que tan dura condena merecen? Básicamente, algunos pasajes de los capítulos III y XVII.

El capítulo III del *Tractatus Theologico-Políticus* se abre con una descripción de la más alta felicidad, en la que es fácil reconocer los rasgos a ella atribuidos en el *Breve tratado* y adivinar los que el libro V de la *Ethica* precisará en detalle: la beatitud es, ante todo, y en su forma suprema, conocimiento (o, lo que es lo mismo, libertad) y no podría, en modo alguno, ser monopolizada restrictivamente por unos pocos: el deseo [*cupiditas*] de ella constituye la esencia misma del comportamiento humano en su totalidad:

> «La verdadera felicidad y la beatitud no consisten para cada cual en otra cosa que en el goce del bien y no en esa gloria de ser el único en gozar de él, quedando los demás excluidos; estimarse en posesión de una beatitud mayor, en efecto, por el hecho de ser el único en hallarse en una buena condición, de la que otros carecen, o por gozar de una beatitud más grande y poseer mejor fortuna que los demás, es ignorar la verdadera felicidad y la beatitud; la alegría que se experimenta creyéndose uno superior, si no es totalmente infantil, no puede nacer más que de la envidia y de un corazón malvado. Por ejemplo, la verdadera felicidad y la beatitud de un hombre consisten en la sola sabiduría y el conocimiento de lo verdadero, en modo alguno en ser más sabio que los demás, o en que los demás se vean privados de sabiduría, porque eso no aumenta en nada su propia sabiduría, es decir, su verdadera felicidad. Quien se regocijara de esta suerte se regocija del mal ajeno, es envidioso y malo, y no conoce ni la verdadera sabiduría ni la tranquilidad de la vida verdadera [166] ».

El rechazo de la mezquindad ética propia de toda religión «de elegidos» queda fundamentado, eso es cierto, en los duros pasajes de reivindicación laica del *TTP*. Basta tener a la vista la reivindicación cerrada con que, nueve años después de la publicación —anónima y con falso pie de imprenta— del libro de Spinoza, Yshac Cardoso expresará su certeza en la relación privada

de Israel con su Dios, tanto en el terreno de la felicidad como en el del conocimiento, para comprender hasta qué punto el planteamiento espinosiano ha de resultar, ya desde su arranque universalista, sospechoso. Mas lo que sigue inmediatamente no ofrece lugar a resquicio de duda:

> «Así pues, cuando la Escritura dice, para exhortar a los hebreos a la obediencia de la ley, que Dios los ha elegido entre las demás naciones (ver Deut. cap. X, versículo 15), *que está junto a ellos y no junto a los demás* (Deut. cap. X, versículos 4 y 7), *que sólo a ellos ha prescrito leyes justas* (Ibid. cap. X, versículo 8), y, finalmente, *que a ellos solos les ha concedido el privilegio de conocerlo* (Ibid. versículo 32), se pone a la altura de los hebreos, quienes, como hemos mostrado ya en el capítulo precedente con el propio testimonio de Moisés (Deut. cap IX, versículos 6 y 7), no conocían la verdadera beatitud; no se hubieran hallado, en efecto, en posesión de una beatitud menor si Dios hubiera llamado igualmente a todos los hombres a la salvación; no les hubiera sido Dios menos propicio por conceder a los demás una asistencia igual; no hubieran sido las leyes menos justas, ni ellos mismos menos sabios, si hubieran sido prescritas para todos [167] ».

Espinosa había propuesto una hipótesis que no podía sino incomodar a cualquier judío piadoso de su tiempo: la supuesta elección espiritual del pueblo hebreo no es más que sublimación de la simple referencia temporal al Estado Hebreo como realidad histórica transitoria. «Pretendemos mostrar que los hebreos no han superado a las demás naciones ni por la ciencia ni por la piedad [168] », escribe consecuentemente. Todo lo demás no es sino «infantilismo de espíritu».

Para fundamentar teóricamente la tesis del absurdo de una «elección moral» por parte de Dios, Espinosa procede a dar un esbozo de su concepción de la divinidad, que anticipa ya, en toda su extensión, la imagen del *Deus sive Natura*, operando en función de su implacable necesidad autodeterminativa, al margen de toda voluntad, que alcanzará su apoteosis formal en el libro I de la

Ethica:

> «Por gobierno de Dios entiendo el orden fijo e inmutable de la Naturaleza, dicho de otro modo, el encadenamiento de las cosas naturales… Las leyes universales mediante las cuales todo es hecho y determinado, no son otra cosa que los decretos eternos de Dios que envuelven siempre una verdad y una necesidad eternas; que digamos, pues, que todo se hace según las leyes de la Naturaleza o que se ordena por decreto o gobierno de Dios equivale a lo mismo [169] ».

Queda claro qué sentido puede tener, a partir de ahí, hablar de «elección divina»: una simple metáfora para referirnos a la necesidad natural que rige los acontecimientos todos. Todo es, en este sentido impropio, «elección divina» —o, lo que es lo mismo, nada la es—. Como la *Ethica* se encargará en su momento de mostrar exhaustivamente, no hay voluntad divina. Voluntad es servidumbre al objeto de la volición, de la querencia. No hay voluntad libre, la expresión «voluntad libre» es un manifiesto oxímoron.

La «elección» del pueblo de Israel por Dios no puede ser entendida, por tanto, sino como el acaecer concreto de su específica realidad histórica natural: la serie causal que rige la aparición de su Estado. Y nada más.

> «La elección de los judíos concernía únicamente a la felicidad temporal del cuerpo y la libertad, es decir, a la existencia del Estado, así como al modo en que lo han constituido y los medios por los que lo han conservado, consiguientemente también a las leyes, en tanto que eran necesarias para el establecimiento de ese Estado particular; y, finalmente, al modo en que fueron reveladas; en cuanto al resto y a lo que constituye la verdadera felicidad del hombre, en nada han sido superiores a los demás… Concluiremos, pues (dado que Dios es igualmente propicio a todos y que los hebreos no han sido elegidos por Dios más que en lo concerniente a la sociedad temporal y al Estado), que un individuo judío considerado en sí solo, al margen de la sociedad y del Estado, no posee ningún don de Dios que lo ponga por encima de los demás, y que no hay ninguna

diferencia entre él y un gentil [170] ».

Tras de lo cual, pasa Espinosa a enfrentarse con los argumentos tradicionales —con los que ya tuvimos que vérnoslas, al analizar la obra de Menasseh ben Israel—, referentes al carácter divino que había tenido la capacidad del pueblo judío para preservar incólume su unidad. Frente a las apologías de un Yshac Cardoso o del propio autor de la *Esperança de Israel*, Baruch de Espinosa ironiza muy cruelmente sobre lo mezquino de este empeño cerrado de alienidad, que no ha hecho sino atraer sobre el pueblo hebreo toda clase de desdichas. La unidad del pueblo judío es una unidad en la autocomplacida desdicha. Para quien no tuviera, a lo largo de toda su vida teórica, otro objetivo que el de elaborar una moral del gozo [*lætitia*], no cabe imaginar una crítica más dura:

> «En cuanto a su larga duración en el estado de nación dispersa que no forma un Estado, nada en absoluto tiene de sorprendente, ya que los judíos han vivido aparte de todas las naciones, de suerte que se han atraído el odio universal y ello no sólo por la observación de ritos exteriores opuestos a los de las demás naciones, sino por el signo de la circuncisión, al que siguen religiosamente ligados. Que el odio de las naciones sea muy propio para asegurar la conservación de los judíos es, por lo demás, algo que nos ha mostrado la experiencia [171] ».

Y, en el capítulo XVII, insiste sobre el mismo tema, para subrayar que

> «el amor de los hebreos por su patria no era un simple amor, era una piedad, y esta piedad, como este odio hacia las demás naciones, era reavivado y alimentado por el culto cotidiano, de tal modo que llegaron a convertirse en la naturaleza misma de los hebreos. Su culto cotidiano, en efecto, no sólo era enteramente diferente de los demás, lo cual los separaba del resto de los hombres, sino que les era absolutamente contrario. Respecto del extranjero, diariamente cubierto de oprobio, debió nacer en sus almas un odio que se impuso por encima de cualquier otro sentimiento, un odio nacido de la devoción, de la piedad, y que fue incluso considerado piadoso; lo más fuerte, lo más irreductible. La

> causa ordinaria que hace que un odio se reavive cada vez más no dejaba, por lo demás, de actuar, me refiero al paralelo sentimiento que respondía al suyo; las demás naciones no pudieron dejar de odiarlos igualmente con el odio más violento [172] ».

¿Es un planteamiento de este jaez tachable de «antijudío»? Tal es la opinión de Brykmann, que ve un «encarnizamiento innecesario [173] » y una «injuria» contra los judíos [174] en los pasajes citados, así como en las irónicas referencias del capítulo IX del *Tractatus* acerca de los rabinos que «deliran totalmente», los comentaristas que «sueñan» y los cabalistas, cuya demencia «nunca produce suficiente asombro [175] »

Es empeñarse en ver a Espinosa con prismáticos invertidos, minimizar esa obra inmensa, que aborda, por primera vez, la crítica de una categoría tan esencial para el pensamiento occidental en todas sus facetas como lo es la de *finalidad*, hasta no ser ya capaces de ver más en ella que una especie de tediosa pelea de familia. Seamos serios: el problema de fondo del *Tractatus Theologico-Politicus* —como de toda la obra espinosiana— no es la «cuestión judía». Sí, la liquidación de la más persistente de nuestras ilusiones: la ilusión teleológica. La crítica de la soteriología judaica (como la de la cristiana, por lo demás) no es, no puede ser, sino una ejemplifícación y un momento de ese ambiciosísimo proyecto. Si el horror antiespinosiano ha sido tan universal, si ha afectado a esferas de religiosidad tan diferentes, no ha sido por azar. Porque «en lo referente al entendimiento y la virtud verdadera, ninguna nación ha sido hecha distinta a otra, y así no hay una sola a la que Dios, en este respecto, haya elegido preferentemente por encima de las demás [176] ».

De la crítica, pues, del judaismo, a la crítica de toda religión, a la crítica misma del hecho religioso. Y de ésta a la crítica de la ilusión, a la analítica de los mecanismos a través de los cuales forjo un mundo imaginario en el cual enajeno para siempre mi potencia autónoma, mi libertad. Contra toda religión, pues, contra toda teología, contra —lo que es lo mismo, al fin— toda teleología, la apuesta espinosiana es a favor de la razón intransigentemente, a favor de la filosofía como arma emancipadora. Y es ahí,

precisamente, donde la herencia, no judía en general, sino específicamente marrana, del espinosismo puede ser, con precisión, situada. Herencia del desarraigo subsiguiente a la apoteosis del teleologismo mesiánico que hemos visto cristalizar en la figura modélica de Sabatai Zeví y en la obra literaria de un Menasseh ben Israel o un Yshac Cardoso. Tras de la borrachera mesiánica, los tiempos están listos para la resaca anti-teleologista. La soteriología exasperada cede el puesto a esa paciente práctica de la desesperanza que es la filosofía. Y «entre le Fe o la Teología y la Filosofía no existe comercio alguno, parentesco alguno; nadie que conozca el objetivo y fundamento de ambas disciplinas puede ignorarlo, ya que ambas son enteramente diferentes. El objetivo de la Filosofía es únicamente la verdad; el de la Fe…, únicamente la obediencia y la piedad [177] ».

Y si claro resulta ahora el carácter liberador de este saber desesperanzado, subversor de toda finalidad religiosa, que es la filosofía, no lo es menos el porqué del rechazo universal que el filósofo provocará en los defensores del orden establecido. ¿Quién puede detener a aquel que ha comprendido? Y, al describir la dinámica infernal mediante la cual el Estado camufla, a través de su red de representaciones imaginarias, la violencia esencial que lo rige, parece Baruch de Espinosa estar dándonos, en clave, los hilos de su propia biografía:

> «Quienes gobiernan el Estado, o se hacen amos de él, cometan el crimen que cometan, se esfuerzan siempre en recubrirlo con una apriencia de derecho y en persuadir al pueblo de que han actuado honestamente [178] ».

El filósofo o el Estado. Tales son los términos, tal la clave del dilema…

…Es una historia de almas viejas ante un mundo nuevo. Al cual no llegarán nunca.

SECCIÓN II

PERSEVERARE IN DIABOLICUM

Estos son los que no tienen lugar en el cielo…
(Misná, San. X, 1).

CAPÍTULO I

MORIR EN LA SINAGOGA: URIEL DA COSTA

respondit ad me Angelus
missus est ad me cui nomen Uriel.

(Ezra, IV, 1)

§ 1.1. RELATO DEL SUICIDA

1.1.1. Abandonado sobre la mesa —fácil es imaginarlo [1]— yace el manuscrito. Ha sido, tal vez, el objeto último que se ha ofrecido a la vista de Uriel da Costa. Había nacido cristiano nuevo en Oporto en las postrimerías del siglo XVI. La tortura de una religión del sufrimiento resignado le era insostenible. Huyó. «Retornó» a la Ley Antigua y fue, en ella, dos veces anatemizado. Dos veces se reconcilió. Fue perseguido por los suyos y, por ellos, públicamente humillado. Al final, no creía ya en nada. Su vida se había vuelto insoportable. Quiso dejar testimonio escrito de ella. Luego, se pegó un tiro.

Abandonado, pues, sobre la mesa, yace, digo, el manuscrito. Nada nos impide fantasearlo abierto en su última página. «Para que nada falte, mi nombre, el cristiano que tuve en Portugal, fue Gabriel da Costa. Entre los judíos, ojalá que nunca me hubiera encontrado con ellos, ligeramente modificado, fui llamado Uriel [2]». Los ecos del disparo —y no es preciso ya recurso a fantasía alguna— han conmovido los cimientos mismos de la apacible comunidad judía de

Amsterdam. Al acabar con su vida, el antiguo hidalgo portugués, atormentado por las dudas religiosas y acosado por el drama irresoluble del excluido, de aquel que nunca fuera en el decurso de la vida otra cosa que exiliado, da fin a la escritura de la postrera línea de su libro, de su vida, de su imposible guerra también contra el orden marmóreo de las cosas. «Sucedió en Amsterdam» —escribirá Pierre Bayle[3], iniciando una tradición, casi ya tricentenaria, de simultáneos fascinación y horror, que domina la hagiografía urieliana—; pero no se sabe con exactitud en qué año[4]. He aquí un ejemplo que favorece a los que condenan la libertad de filosofar sobre las materias de la religión; pues se apoyan mucho sobre el hecho de que ese método conduce poco a poco al ateísmo o al deísmo».

Conmovedor, como pocos textos alcanzan a serlo en el apasionado siglo del genio, este *Exemplar Humanæ Vitæ*, autobiografía del doblemente renegado Uriel da Costa, ha inquietado primero a sus lectores cristianos (entre cuyos círculos arminianos ha rodado, inicialmente en forma de manuscrito y sólo cuarenta y siete años más tarde impreso). Inexistente —más que prohibido— es para el pueblo judío el texto de quien ha sido reo de un *herem* en grado máximo (pena de exterminio que, dos décadas más tarde, recaerá sobre el abominable Baruch de Espinosa); inexistente aun el nombre de su autor: no es, no ha sido nunca, Adonai, el innombrable, lo ha borrado, más allá de todo tiempo, de su libro[5]. A uno de esos lectores arminianos, Philipp van Limborch —notable personaje, uno de cuyos méritos mayores tal vez haya sido la fulminación inapelable de su correligionario, el veleidoso y pintoresco Johannes Bredemburg, en el año 1686—, debemos el haber salvado de la aniquilación, publicándolo —más de cuatro décadas después de haber sido redactado—, un texto que parecía, por la acción conjugada de la voluntad de Yaveh, del destino y de la estupidez de aquellos hombres mismos a quienes con ingenuidad se dirigía, condenado a no dejar siquiera huella en el archivo cansado de la memoria[6].

> «El autor —*escribe van Limborch*—, como se indica al final del escrito, fue Gabriel Acosta, posteriormente llamado Uriel entre los judíos. El mismo da las indicaciones necesarias

> acerca de las circunstancias de su redacción. Lo encabezó con el título que aqui ves: *Exemplar Humanae Vitae*. Pocos días antes de su muerte, cuando había decidido ya morir, escribió, según parece, este texto. Y, sediento de venganza, decidió disparar primero contra su hermano (otros dicen que contra su primo), quien había sido, en opinión suya, causante de sus mayores males: enarboló, pues, el arma hacia ese hermano o primo cuando paseaba ante su casa, pero el disparo falló. Viéndose descubierto, volvió a cerrar rápidamente la puerta de su casa y disparó penosamente contra sí mismo con una segunda pistola que para tal fin tenía preparada. En la casa del difunto fue hallado este texto. Y, entre los papeles que fueron de mi tío-abuelo Simón Episcopius, encontré una copia que le había sido entregada por alguna personalidad de esta ciudad [7] ».

En la libre Ámsterdam de mediados del siglo XVII, el caso ha producido estupor. Por lo extraño del hecho mismo que supone la escritura de una autobiografía suicida (aunque, a decir verdad, tal vez sea ese estupor más bien cosa nuestra), pero, antes aún, por el problema de orden político-jurídico que planteaba: ¿cómo una comunidad religiosa, teóricamente carente de poder ejecutivo, había podido someter a un ciudadano libre a la serie sistemática de persecuciones, vejaciones, castigos, que, con lujo de detalles, describe el texto de da Costa? La sospecha de la existencia de algo así como un «Estado dentro del Estado» se esboza como el primer efecto del *Exemplar Humanæ Vitæ* sobre sus lectores cristianos holandeses de la segunda mitad del siglo. Y los ataques, más o menos camufladamente antijudíos, a que dará lugar, contra quienes a sí mismos se proclamaran Nação de Israel en la ciudad del Amstel, explican, al menos en parte, la hosca ceguera de que aquélla hiciera gala para con el testimonio de uno de sus más trágicos hijos: negación pura y simple de la realidad histórica de su caso. Explican, digo; no justifican.

Son comprensibles los recelos hacia el *Exemplar* [8]. Cierto es el uso antisemita que del «caso da Costa» hicieran en su siglo no pocos autores cristianos [9]. No menos que lo es la crueldad de la cual la Sinagoga hiciera gala para con su hijo descarriado. Y que una actuación tal comprometía la credibilidad judía en su tierra de

asilo, es algo que no admite duda. El mismo Philipp van Limborch, que, en el curso de su «amistosa discusión» [*amica collatio*] con el ortodoxo Orobio de Castro, había de sacar a la luz el *Exemplar Humanæ Vitæ*, expresaba ya, en una carta de 1662, el profundo recelo que, acerca del estatuto de la comunidad hebrea, le producía el asunto da Costa:

> «Me agrada considerablemente —escribe a Th. Graswinkel — que tomes algunas precauciones, concediendo, ciertamente, la libertad a los judíos, pero encerrada dentro de ciertos límites, para evitar que se transforme en libertinaje. Me explico: hay que velar con la mayor prudencia sobre ello, y, ante todo, porque mediante ese poder de excomulgar que les ha sido concedido, y que tiene un cierto aroma de jurisdicción, ese pueblo carnal y terreno, que a nada aspira que no sea a la dominación universal, puede muy fácilmente arrogarse el poder de instituir una forma de gobierno no desprovista de similitud con la que conviene sólo al Magistrado supremo. ¡Ojalá que la mirada previsora de aquellos a cuyo cargo está el cuidado de evitar todo daño al Estado hubiera privado a los judíos de toda ocasión y facultad para conducirse de manera desordenada y usurpar el poder y la jurisdicción coactiva! Tenemos un ejemplo perfectamente horrible, que muestra claramente la crueldad y la dominación judías en Amsterdam, sobre la persona de Gabriel da Costa. Había pasado éste de la ley mosaica a la religión natural de Dios: por ello lo anatemizaron; y cuando, empujado por una extrema indigencia, pidió ser reconciliado, dictando juicio como en un tribunal, en la sinagoga infligieron al hombre desnudo cuarenta azotes menos uno. Se trata, con toda evidencia, de una usurpación de la jurisdicción suprema que sólo corresponde al Magistrado supremo, puesto que instituye un Estado dentro del Estado, es más, un Estado dotado de la capacidad coactiva, lo cual es directamente lesivo para la soberanía del Magistrado [10] ».

Menos administrativista, es, sin embargo, quizás más dura la inteligente argumentación de Pierre Bayle [11] : el verdadero espanto de la actuación rabínica contra Uriel da Costa no descansa en una suplantación de las medidas ejecutivas propias de la autoridad civil.

En última instancia, tal suplantación, de haber existido, habría sido mínima: a fin de cuentas, si el autor del *Exemplar Humanæ Vitæ* fue flagelado por sus correligionarios, lo fue sólo en la medida en que él mismo solicitara «voluntariamente» someterse a tal liturgia reconciliatoria. Disparatado sería poner en paralelo semejante actuación con la articulación precisa de las maquinarias administrativa y religiosa, que define los modos de operar de aquellos países en donde la Inquisición opera, como, con ruindad manifiesta, trataran de sugerir algunos malévolos comentaristas. El error de da Costa, analiza Bayle, habría residido, precisamente, en lo contrario: en, llevado de una ilusión juridicista, caer en el espejismo de reducir la fuerza constrictiva de una comunidad religiosa a su simple capacidad para disparar el mecanismo ejecutor del brazo secular. El espejismo de Uriel se hace, por lo demás, manifiesto al describir, en el *Exemplar Humanæ Vitæ*, las razones de su primer choque con las autoridades de la Sinagoga. «Como quiera que considerara ciertamente poco digno caer en tal temor [*a la pena de separación de la Comunidad*], yo, que por la libertad había renunciado al suelo natal y tantos otros beneficios, y que someterse a unos hombres que, en todo, no tenían jurisdicción en tal causa, no era ni pío ni viril, decidí más bien soportarlo todo y perseverar en mi opinión que sucumbir ante hombres que no tenían jurisdicción en tal causa no era ni pío ni viril, decidí mejor soportarlo todo y persistir frente a la sentencia [12] ». Olvidaba —y eso le fue fatal—, en la arrogancia de quien acaba de conquistar la libertad religiosa, el peso, mil veces más difuso y terrible, de la presión moral, del aislamiento absoluto…, también, en sus últimos años, de la miseria económica. Y, al final, fue él mismo quien suplicó la penitencia que no alcanzó a soportar. La soledad total, que dio a Espinosa (más fuerte espiritualmente, sin duda, pero también, no hay que olvidarlo, mejor situado: nacido ya en Holanda, integrado en su medio social no judío, dotado de la lengua del país, de una formación intelectual solidísima, bien relacionado…) los medios y la ocasión de elaborar una obra de contundencia inconmovible, acabó con Uriel da Costa, lo destruyó física y moralmente, hasta arrinconarlo contra esas cuerdas del suicidio y la locura que tan hermosamente describiera el autor de la *Ethica* [13] .

Dejemos que sea Bayle quien nos narre esa extrañeza:

> «Gran diferencia hay, sin duda, entre los tribunales que nuestro Acosta debía temer en su país y el tribunal de la Sinagoga de Ámsterdam. Éste no puede infligir sino penas canónicas, mientras que la Inquisición de los cristianos puede traer consigo la muerte, puesto que entrega al brazo secular a aquellos a quienes condena. No me asombra, pues, que Acosta haya sentido menos miedo hacia la Inquisición de los judíos que hacia la de Portugal: sabía que la Sinagoga no poseía tribunales que entrasen en procesos civiles ni criminales; y, por tanto, veía sus condenas como un *brutum fulmen*: no descubría, como consecuencia de esta pena canónica, ni la muerte o cualquier otra tarea del verdugo, ni la prisión, ni las multas. Creyó, pues, que, habiendo tenido el coraje necesario para no renegar de su religión en Portugal, con mayor razón había de tener la audacia de hablar conforme a su conciencia ante los judíos, aun cuando hubieren de excomulgarlo, ya que esto era todo cuanto podían hacer gentes carentes de Magistraturas… Pero le sucedió lo que acaecer suele a quienes juzgan acerca de males combinados. Se imaginan que en la unión de dos o tres desdichas es en lo que consiste el infortunio, y que alguien no sería demasiado digno de lástima si hubiera de vérselas con uno solo de esos males. Lo contrario experimentan cuando la providencia los hace pasar por una sola de esas dos o tres desgracias. Que la sienten mucho más ruda de lo que creían que iba a ser. La Inquisición de Portugal pareció terrible al judío Acosta. ¿Por qué? Porque la veía unida al poder, inmediato o mediato, de encarcelar, torturar o quemar a la gente. Si no la hubiera considerado más que en su capacidad de excomulgar, no le habría tenido mucho miedo. Ahí está la razón de su menosprecio hacia las amenazas de la Sinagoga de Ámsterdam. Mas hubo de conocer por experiencia propia que la simple facultad de excomulgar es terrible aun cuando esté completamente privada de las funciones del brazo secular. Lo miraban como a un bicho raro a partir de su excomunión. Ni siquiera sus hermanos osaban saludarlo… Los niños corrían tras él, abucheándolo, por las calles y llenándolo de improperios; se congregaban frente a su casa y la apedreaban… No podía ya estar tranquilo ni en su hogar ni fuera de él… Tan rudas fueron las desdichas a que su excomunión lo sometiera, que se sintió incapaz de soportarlas;

> y así, por grande que fuera su odio a la Sinagoga, prefirió retornar a ella, mediante una reconciliación simulada, antes que ser definitivamente separado. Y, luego, dijo a algunos cristianos que querían hacerse judíos que no sabían qué yugo iban a echarse sobre la cabeza… Pero, ¡cuáles no fueron sus dificultades cuando, no habiendo querido sufrir la penitencia ignominiosa que la Sinagoga le prescribía, viose nuevamente en las redes de la excomunión! Le escupían al cruzarse con él… Sus parientes lo persiguieron, nadie lo visitaba durante sus enfermedades. Acabemos. Fue de tantos modos vejado que, finalmente, se le arrancó la exigida sumisión… Pudo, entonces más que nunca, apreciar cuan terribles son aquellos que, careciendo de jurisdicción alguna, disponen de leyes disciplinarias. La excomunión pone a veces en pie de guerra a padres contra hijos, a hijos contra padres, asfixia todos los sentimientos de la naturaleza, rompe los lazos de la amistad y la hospitalidad, reduce a las personas a la condición de apestados y a un abandono todavía mayor [14] ».

A tal punto puede llegar el clima de insoportabilidad tejido en torno a una vida. Conviene no olvidarlo, cuando uno ha de vérselas con la prodigiosa invulnerabilidad espinosana. Pero conviene también darle todo el peso de su eficacia, al caer sobre un espíritu tan atormentado como el del autor del Exemplar, de un hombre que, habiendo visto siempre en el triunfo mundano el signo de la predilección divina [15], hubo de pasar a través de todos los nombres del fracaso. De nuevo Bayle:

> «No quiso aceptar las decisiones de la Iglesia Católica porque no las halló conformes a razón, y abrazó el judaismo porque lo halló más conforme a sus propias luces. A continuación, rechazó una infinidad de tradiciones judaicas, porque consideró que no estaban contenidas en la Escritura; rechazó incluso la inmortalidad del alma, so pretexto de que la Ley de Dios no habla de ella, y, finalmente, negó la divinidad de los libros de Moisés, porque consideró que la religión no estaba conforme con los mandatos de ese legislador. Si hubiera vivido seis o siete años más, habría llegado quizás a negar la religión natural, porque su miserable razón le habría hecho encontrar dificultades en la hipótesis de la providencia y del libre albedrío del Ser eterno y necesario. Fuere como

> fuere, no hay nadie que, sirviéndose de la razón, no tenga necesidad de la existencia de Dios; pues, sin ésta, es aquélla una guía que se extravía; y puede compararse a la Filosofía con unos polvos tan corrosivos que, tras haber consumido las carnes purulentas de una llaga, royeran la carne viva y corroyeran los huesos, horadándolos hasta los tuétanos. La Filosofía refuta, de entrada, los errores; pero si es detenida en ese punto, ataca a las verdades y, cuando se la deja actuar a su fantasía, va tan lejos que ya no sabe ni dónde está ni cómo detenerse [16] ».

Y su conclusión se impone:

> «Mejor tener una falsa religión que no tener ninguna. Y, no obstante ello, concluiremos que se trataba de un personaje digno de horror, y de un espíritu tan desvariado [*mal tourné*] que se extravió miserablemente a través de su falsa filosofía [17] ».

Mal tourné, sí parece haberlo sido Uriel. Toda su vida, tal como él nos la narrara, se asemeja demasiado a una interminable serie de malentendidos, de errores, a los que sólo el acto final del suicidio dará sentido, recomponiendo el enloquecido rompecabezas: … «He llegado a odiar mi propia vida [18] ». Pero, si toda autobiografía es necesariamente autolegendaria, ¿qué no decir de ésta, concebida en su redacción como el único acto vitalmente verdadero, el de la propia muerte («…y el personaje que en este vanísimo teatro de la vida he interpretado a lo largo de mi vida, ante vosotros lo exhibo [19] »)? Quizás el primer problema de los biógrafos de da Costa haya sido el dejarse fascinar hasta la hipnosis por el conmovedor documento que es el Exemplar Humanae Vita, por su entrañable «aquí tenéis la historia verdadera de mi vida [20] ». Pero no hay autobiografía verdadera. Jamás.

1.1.2. Existe acuerdo en considerar al hamburgués Johannes Müller, pastor y antijudío, como el primero en haber citado, implícitamente, la existencia del *Exemplar Humanæ Vitæ* en una obra, *Judeismus oder Judenthum*, cuya publicación data de 1644,

esto es, cuatro años tan sólo después del desenlace del drama ureliano. El estudio de Volkmann [21] lo sacaría a la luz a finales del siglo XIX.

Müller, que no parece conocer siquiera el nombre completo del autor —a quien simplemente designa como *el saduceo Uriel jurista*—, ni hace uso del título con el que la memoria de da Costa ha llegado —a través de la edición de van Limborch— a nosotros, es el primero en extraer las consecuencias apologéticas de carácter antijudío que irán asociadas, durante todo el siglo siguiente, a los análisis sucesivos del caso da Costa: no puede haber tolerancia con un pueblo fanáticamente intolerante (principio este, es conveniente recordarlo, que, hasta el momento, sólo había sido ejercido en las Provincias Unidas contra los católicos):

> «Es cierto —*escribe*— que entre los judíos hispanos hay aún "saduceos". El más conocido es Uriel, jurista hebreo, que escribió en lengua española [sic!] un Exame das tradicoés farisaicas colacionadas con a ley escrita, impreso en Amsterdam por Paulo de Ravesteyn. Contra ese libro, en el que se defiende con muchos argumentos y razonamientos que el alma es mortal, fue escrita una réplica por otro judío llamado Semuel da Silva: *Da immortalidade das almas* [*sic!*], estampada igualmente en Amsterdam y en la misma imprenta.
>
> Cuando el tal Uriel jurista vivió en este lugar [*Hamburgo*] los judíos de la secta farisea lo persiguieron, inflamados de celo. En Ámsterdam, fue excomulgado por la Sinagoga y permaneció siete años separado de la Comunidad. Cuando finalmente, y por propia petición, se le readmitió, fue azotado en la Sinagoga, lo cual lo entristeció de tal modo que se suicidó en abril de 1640, dejando un escrito lastimero que ha caído en mis manos, en el cual se queja, iracundo, de la excesiva libertad de que gozan los judíos, diciendo que si Jesús de Nazaret volviera al mundo y predicase en contra de sus leyes y costumbres, nuevamente lo harían azotar [22] ».

En 1687, Philipp van Limborch ha publicado, como ya indicamos, el texto de la autobiografía urieliana, en apéndice a su *De veritatis Christianæ amica collado cum erudito Judæo*. Es

posible, a partir de esa fecha, hablar, pues, con el texto de referencia a la vista. Se inicia el debate. Un debate que, desde luego, a lo largo del siglo XVIII no tendrá jamás carácter alguno de discusión erudita, desinteresada. Para los «ilustrados», el *caso da Costa* no es sino un elemento más, a utilizar como arma arrojadiza, en la querella crucial de la tolerancia religiosa. El texto de Voltaire sobre Uriel es modélico de este uso:

> «Sucedióle a Uriel Acosta en Amsterdam más o menos lo mismo que a Espinosa: que abandonó en Amsterdam el judaismo en beneficio de la filosofía. Cuando un español y un inglés se dirigieron a él para que los hiciera judios, los disuadió de tal deseo y les habló en contra de la religión de los hebreos: fue condenado a recibir treinta y nueve latigazos, atado a una columna, y a prosternarse, seguidamente, en el umbral de la puerta; todos los asistentes pasaron sobre su cuerpo.
>
> Hizo imprimir esta aventura en un librito que aún poseemos y en el que profesa no ser ni judío, ni cristiano, ni mahometano, sino adorador de un único Dios. Su librito se titula *Exemplaire de la vie Humaine*. El mismo Limborch refutó a Uriel Acosta, como lo había hecho ya con Orobio, y el magistrado de Amsterdam no se inmiscuyó para nada en tales querellas [23] ».

En el polo opuesto al volteriano, aun cuando escriba por las mismas fechas, el historiador oficial de la comunidad sefardita de Ámsterdam, David Franco Mendes, parece limitarse a resumir los aspectos menos polémicos del artículo ya citado de Pierre Bayle (el cual es, con seguridad, también la fuente de Voltaire, quien adopta, siguiendo el criterio del *Dictionnaire*, la denominación Acosta) [24] :

> «En el año 5383 el Dr. Semuel da Silva dio a la imprenta el Tratado de la Inmortalidad del alma contra un escrito ateo de ese tiempo y, aunque disimuló el nombre del autor, consta que se trataba de Uriel Acosta, al cual se refiere Bayle (Dict. Hist. Crit., L. A, páginas 67 y siguientes). Acosta (Uriel) fue un Gentilhombre portugués que nació en Oporto a finales del siglo XV. Sus padres lo educaron en el catolicismo y lo hicieron instruir en las Ciencias y Artes como hijo de tan buena familia,

siendo de extracción judía, de los que los lusitanos bautizaron a viva fuerza. Estudió jurisprudencia, y viéndose asaltado por las dudas sobre los articules que debía creer para salvarse, a los 22 años se aplicó al derecho canónigo, para tratar de aclararlas. Y, meditando en el Pentateuco y los profetas, llegó a la convicción de que era verdadera la religión judaica y que sólo mediante ella podía adquirirse el sumo bien. Y, como no podía profesar en Portugal, decidió abandonar a sus padres y renunciar a la dignidad que ocupaba como tesorero de una iglesia Catedral, abandonando la suntuosa casa que había heredado de su padre, situada en el mejor paraje de la ciudad y, luego de convencer a su madre y hermanos a su creencia, se embarcó con ellos, con el más evidente peligro, en un navio destinado a ello. Y, así que llegaron, se hicieron anunciar a la congregación y se unieron a ella, haciéndose circuncidar y poniéndose el nombre de Uriel y renunciando al de Gabriel que antes tenía.

Pocos días después de esta ceremonia, comenzó poco a poco a reprobar y refutar los dogmas de la Tradición, y fue amonestado seriamente, a causa de ello, por los Hahamim y el Mahamad, sin que dejara de continuar en su perfidia; pasaron a amenazarlo con la ex-comunión y, viendo que reincidía sin temor de ésta, proclamaron el Herem contra su persona en el año 1625, quedando así excluido de comunicar con todos los de la nación e incluso con sus hermanos, a los cuales él mismo había convertido al judaismo e instruido en la Ley de Moisés. Compuso entonces un Tratado para su justificación, al cual dio el título de *Exemplar vitæ humanæ*, en el cual sostenía que la Ley mental era opuesta a la Escritura y negó que existiese premio y pena espiritual, como los saduceos, lo cual dio motivo al Dr. Silva, en el año 1623, para componer el citado Tratado de la Inmortalidad del Alma, haciendo en él patente el ateísmo del tal Acosta, y este tratado salió impreso antes que el de dicho *Exemplar*.

Escribió Acosta otro libro más en su defensa contra dicho Silva, refutando el sistema de la inmortalidad. Lo cual indignó a los de la Nación, quienes denunciaron a los jueces del país su irreligión. Estos lo hicieron encarcelar por tal motivo y al cabo de ocho o diez días lo dejaron en libertad condicional, confiscando sus libros y haciéndole pagar 300 florines de condena. A partir de entonces, vivió separado de la Congregación hasta el año 1640, cuando (cansado de la

separación y las afrentas) se retractó de cuanto había hecho y firmó los preliminares de la reconciliación, sometiéndose a cumplir los castigos del Kaal y dio a entender que estaba arrepentido y contrito. Pero su disimulo se descubrió en breves días, al revelar un joven primo suyo que comía alimentos ilícitos y que no observaba los ritos de la Ley. Esta pertinacia e hipocresía fue tan escandalosa que su mismo hermano acudió a los Hahamim y el Mahamad a denunciarlo. Llamáronlo, por segunda vez, ante ellos y, comparecido, le amenazaron de que si no daba cumplimiento a los castigos prescritos y a las obligaciones del judaismo, lo pondrían otra vez en Herem, lo cual se produjo cuando se negó a aceptarlo, diciendo que le parecía intolerable.

Así estuvo otra vez retirado durante siete años y otra vez, cansado de su alejamiento y repudio, decidió reconciliarse en el año 1647. Se sometió a la comunidad, subió al púlpito a la hora en que le fue decretado y leyó en voz alta el escrito redactado por él en el cual confesaba haber merecido mil veces la muerte por haber quebrantado el Sabat, por no haber dado cumplimiento a la fe que había prometido y por haber desaconsejado a dos cristianos que se convirtieran al judaismo. Y que, para expiar sus crímenes, estaba dispuesto a padecer las penas que le ordenasen, prometiendo nunca más reincidir.

Una vez bajó del púlpito, le ordenaron retirarse a un rincón de la sinagoga, donde le mandaron descalzarse y bajarse la ropa hasta la cintura y el Samas ató sus manos a una columna y el Hazán le asestó 39 golpes con un látigo. Después de ese castigo, se aproximó el Haham y le ordenó que se sentara en el suelo y lo absolvió de la excomunión. Da Costa se vistió y se tumbó en el suelo delante de la puerta de la sinagoga. Y todos los que salían y entraban lo pisaban. Pasado también por esta humillación, volvió a su casa y decidió asesinar inmediatamente a su hermano, que le había perseguido, con un tiro de pistola. Dicho y hecho, intentó la ejecución. Pero, fallando el disparo, cerró su puerta y, volviendo el arma hacia su pecho, acabó con su propia vida. Concluye el citado Bayle esta historia, diciendo que la descripción y resolución referidas habían sido copiadas de un escrito de su propia mano».

En las postrimerías del siglo XVIII, J. G. Müller y, sobre todo, Herder, señalan —con visión manifiestamente prerromántica— la

frontera de los primeros estudios de pretensión netamente erudita, que marcarán el estilo de los trabajos urielianos del siglo xix. En el primer caso, el espíritu protestante busca reafirmarse mediante una doble crítica del dogmatismo católico (específicamente, jesuíta) y rabínico, sufrido por da Costa en las dos grandes etapas de su vida. El final del texto de J. G. Müller es explícito:

> «Es probable y lamentable que al tan sutil espíritu de Uriel le haya faltado en su infancia y juventud una buena guía de religiosidad; que no haya tenido ocasión de verla practicada por caracteres nobles, superiores a los fanáticos confesores portugueses que el Tribunal de la Fe o la Compañía de Jesús le impusieran. ¡A qué alturas no hubiera llegado un hombre de tal perspicacia y de tal pasión por la verdad —hombre generoso y audaz que, arriesgando la vida, abandonó su patria y sus bienes— si el destino lo hubiese conducido hacia fuentes más limpias!» [25] .

Herder apunta objetivos más amplios, aunque igualmente apologéticos: la religión de la humanidad se esboza en el horizonte:

> «La lectura […] de la autobiografía de Uriel me resultó tristísima —*escribe el autor alemán en la trigésimonovena de sus* Cartas para la formación de la humanidad—, lúgubre incluso […] El título de su "adiós a la vida", *Exemplar Humanæ Vitæ*, siempre me conmovió. Ojalá que todos aquellos que se ven impelidos al suicidio por la maldad de los hombres tuvieran la fuerza de voluntad de dirigirnos algunas palabras, siguiendo el ejemplo de Uriel da Costa, pues se reuniría así un extraordinario número de *Exemplares*. Estremecido por el horror, leí la narrativa de Acosta, oyendo gemidos y suspiros de profundo dolor, arrancados por la afrenta que le hicieran en la propia casa de Dios —ultrajándolo y confirmando en su conciencia la sensación de un absoluto abandono—» [26] .

En el curso de los análisis que dedica a Orobio de Castro en el libro V, cap. 2, § III de la *Historia de los heterodoxos españoles*, y al mencionar la obra en que P. van Limborch polemizara con el

judío portugués, escribe Marcelino Menéndez Pelayo que «el libro que encierra esta disputa se titula *De veritate religionis christianae* y no le busca nadie por lo que en él pusieron las indigestas plumas de Limborch y Orobio, sino por un extraño apéndice, titulado *Exemplar Humanas* que es la autobiografía de un español del siglo XVII, cristiano primero, judío después y materialista a la postre [27] ».

Por una vez, el juicio de don Marcelino es atinado (su erudición lo es casi siempre, pero ese es otro asunto). Lo que hace del libro de Limborch de 1687 una joya bibliofílica (que yo, para mi desdicha, tuve entre las manos, y no pude evidentemente adquirir, en el desván paradisiaco de un anticuario amstelodamo) es, en efecto, la presencia en él del breve relato urieliano. Por una vez, digo, sin llegar, desde luego, a la simpatía intelectual, el autor de los *Heterodoxos* da muestras, al menos, de una innegable fascinación por lo singular del caso:

> «Llamábase el autor entre los cristianos Gabriel, y entre los judíos Uriel Acosta, y su biografía es muy semejante a la de Espinosa, excepto en lo trágico de su fin. Acosta, menos resignado o menos filósofo que su paisano, acabó por suicidarse, y el *Exemplar* es su testamento o su confesión, escrito pocas horas antes de morir; lo cual duplica su interés, ya que no hay otro documento del mismo género en toda la literatura española».

Da, a continuación, Menéndez Pelayo una traducción —«abreviando algo», dice él— del *Exemplar Humanæ Vitæ* que es todo un paradigma del uso menendezpelayano de la erudición: toda arremetida anticristiana o genéricamente antirreligiosa de da Costa desaparece en esta versión de tres páginas que la *Historia de los heterodoxos* incluye y que ha seguido siendo, hasta nuestra reciente edición crítica [28] , la única «versión» castellana de la autobiografía de Uriel. Los párrafos más sangrantemente antijudíos —en particular, los referentes a la flagelación pública— son bastante fielmente transcritos. Como el texto de Menéndez Pelayo no incluye puntos suspensivos en los lugares amputados, ni corchetes en los añadidos ni advertencia alguna en los «resumidos», el lector que no conozca el original latino queda sometido a lo que no puede ser

calificado sino como un refinado fraude.

Y, a propósito de fraude: que el personaje debió de seguir dándole vueltas a don Marcelino en la cabeza es algo que revela una abracadabrante anécdota, bien expresiva del peculiar sentido del humor del santanderino.

El 25 de mayo de 1880, con motivo de las fiestas de Calderón, el entonces joven académico publica en el periódico El Día un supuesto inédito de nuestro viejo conocido Miguel [Daniel Leví] de Barrios, en el que éste narraría, en carta a Antonio Enríquez, en Lisboa, fechada el 25 de diciembre de 1641, la flagelación de Uriel de forma casi coincidente con los párrafos célebres del *Exemplar*. El texto atribuido a Barrios es el siguiente:

CARTA DEL CAPITÁN DANIEL LEVÍ DE BARRIOS,
A SU AMIGO ANTONIO ENRÍQUEZ GÓMEZ

La paz y la bendición de Adonai venga sobre la santa nación de Israel y de Judá, esparcida por el mundo en largo cautiverio. Hermano mío: desde que salí de esa Babilonia, grande ha sido la variedad y el rigor de mis fortunas, de que ya por Isaac Belmonte, y Abraham Franco tendrás alguna noticia. Rompí la servidumbre filistea, para emplear toda mi voluntad en amar la Divina ley. Tú sabes que siempre abominé las vanas observancias de los gentiles, y tuve envidia de los que se retiraban de la **[p. 28]** idolatría a las provincias donde se permite libertad al judaismo; movido por tal pensamiento, me encaminé a Flandes, con grado de capitán, que ya tenía por haberme aventajado en las armas cuando mozo.

Allí imprimí mis Alegorías o pinturas lucientes del Himeneo y mis Cristales de Hiprocreme, obras ocultas, discretas y cortesanas, que a los mismos paganos han parecido bien, hasta equipararlas con las Soledades del cisne cordobés, padre mayor de las Musas. Ya nuestro hermano Zorob Abel Enríquez te habrá mostrado aquel epitalamio mío, tan ocultamente poético y tan sentenciosamente historial y alegórico, que empieza:

Aquella imperial águila que del sol más clarífico se remonta a lo fúlgido por mirarse en lo nítido, de la fama en los cánticos sube hasta el norte frígido, imán de cuanta hipérbole es de su elogio símbolo.

Júrate por el Dios de Israel, que cuando leí esto en la academia del marqués de Torrelaguna en Bruselas, ninguno de los que había allí, que aunque idólatras, eran lucidísimos ingenios, entendió palabras de tales versos, ni los paladeó más que a medias y como si estuviesen en lengua hebráica. Y no faltó quien dijese que yo cantaba más sonora y altamente que el mismo Góngora, porque al fin las Soledades se entienden, después que uno se lee los tres tomos de comentarios de don García de Salcedo Coronel, mientras que mis versos son tan doctos e impenetrables, que necesitan otro Edipo que aclare el enigma. No creas por eso que estoy orgulloso. Otro hay que me vence dentro de nuestra santa nación. Es el Dr. Miguel de Silveira. ¡Lástima que viva entre los moabitas y amonitas y prevarique con ellos, y se encorve ante las estatuas de Canaan!

¡Cuánto habría dado yo por hacer aquella octava de su Macabeo, tan sublime y tenebrosa:

Seronte que con ánimo sediento beber purpúreos mares determina…!

[p. 29] Pero no hablemos de profanidades, cuando están cayendo sobre nosotros mayores plagas que las que cayeron sobre el pueblo infiel de Egipto, para domar la dureza cerviz de Faraón. Cada día somos llevados como ovejas al degolladero, y aunque la palabra de Dios permanece para siempre, como dijo nuestro profeta Isaías, mucho tarda en venir la quinta monarquía de Israel que prometió el Eterno. Mucho tarda el Señor Dios Elohim en aplastar la cabeza de los impíos, bajando, como en otro tiempo bajaba por la ladera de Hermon, tinta la veste en sangre, a la manera que el pisador vuelve de destrozar las uvas en el lagar. Y entre tanto, nos conducen como ovejas delante de los trasquiladores y nos persiguen en consejos del Tribunal, que los cristianos llaman Santo, y nos deshacen como cera al fuego, y nos echan de sus tierras, como quien aventa de la heredad la paja inútil. Pero con todo, alegrémonos y regocijémonos en el Señor, pues escrito está en el Deuteronomio que Dios vengará la sangre de sus siervos. No lo dudes, hermano; los días de la tribulación pasarán. Todo lo que quiere hacer el Señor en los cielos y en la tierra, en los mares y en los abismos. Él hirió a los primogénitos de Egipto, desde el hombre hasta la bestia. Él hirió a Éion, rey de los Amorreos, y a Og, rey de Basán, y dió la tierra de ellos por heredad al pueblo de Israel. No así los dioses de los gentiles, estatuas que tienen ojos y no ven, y

tienen boca y no hablan.

Hermano, ven conmigo a las tiendas de Jacob. Morarás con los prudentes y magníficos señores, diputados y Parnassim deste Kahal Kadosch de Amsterdam, adonde yo me retraje abandonando milicia y honores, y trocando mi nombre viejo por el del Santo profeta Daniel: Juicio de Dios.

Aquí florece la Religión, cúmplense a la letra todas las prescripciones de la Tora, y hay grandes intérpretes de la Mischna y de la Gemara. Con todo eso, algunos hijos de iniquidad se mezclan mañosamente entre los nuestros, y con su mala levadura echan a perder la masa. Llegan algunos que en el cautiverio han estudiado ciencias profanas, como Lógica, Física y Medicina; vienen ignorantes de la Ley de Dios, pero llenos de vanidad, soberbia y altiveza. Te contaré la miserable historia de uno que estos días ha matado su cuerpo y condenado a eterna perdición su alma. Quizá te sirva de ejemplo saludable y de escarmiento.

[p. 30] Tú que anduviste en tus verdes años por el reino de Portugal, acaso hayas visto en lo más alto de la ciudad de Oporto una bien labrada casa que pertenecía a Gabriel de Acosta, quien la heredó de su padre. No era éste cristiano viejo, sino de limpia estirpe judaica, y de la misma tribu de Leví, que Dios eligió para el Sacerdocio, conforme al orden de Melchisedech. Pero el padre de este Israelita, vencido por el miedo, había caído en prevaricación cuando el Rey Don Manuel obligó a bautizarse a los judíos, y había trasmitido la inquidad a sus descendientes. Uriel da Costa se educó al modo de los paganos, ejercitándose en sus públicos juegos y deportes; habilísimo en regir un potro por el arte de la jineta. Educáronle los Sacerdotes de su tierra como católico cristiano, fiel y temeroso guardador de los preceptos de la Iglesia, como quien temblaba mucho ante el recelo de la eterna condenación. Pero a veces nacían dudas en su ánimo, pareciéndole imposibles de cumplir todas las condiciones que para la penitencia se requieren. Así vino a caer en gran perplejidad y angustia, y aun a desesperar de su salvación.

La tristeza le consumía. Y aunque es difícil de abandonar la religión a que nos hemos habituado desde los primeros años, y que ha echado ya profundas raíces en el ánimo, no pudo aquietarse en la fe que profesaba, y sabiendo la gran discordia que hay entre cristianos y judíos, estudió los libros de Moisés y de los profetas, y encontrando algunas cosas que le parecían

contradecir a la ley nueva, determinó seguir la antigua, ya que Moisés la había recibido directamente de Dios.

Entonces, como otro Abraham, dejó la casa de sus padres, dejó la honra y dignidad que entre los suyos tenía de Tesorero de la Colegiata de Oporto y, cuan secretamente pudo, se embarcó para Holanda con su madre y hermanos.

Tras larga y difícil navegación llegó a Amsterdam, y aquí entró en la congregación de los nuestros, cumpliendo el rito de la circuncisión. Pasaba Gabriel (que entre los hebreos se llamó Uriel) por hombre de medianas letras, como quien allá en su tierra había aprendido y practicado el derecho. Pero era su ciencia carnal, humana y diabólica, más propia para ensoberbecerle que para guiarle por buen camino. Todas las cosas quería medir con la vara de su criterio, al modo de los pseudo-profetas, henchidos **[p. 31]** de falso y mentiroso espíritu. Junto con esto era de pasiones desapoderadas, así en lo bueno como en lo malo. Ciego en sus ímpetus, aunque por otra parte propenso a la piedad y misericordia, de tal suerte que se le saltaban copiosas lágrimas cuando veía a los soberbios e insolentes atropellar a los débiles y humildes.

Hacía mucha estimación de esa viciosa vergüenza y falsa opinión de sí mismo, que llaman honor los infieles envueltos en las vanidades del siglo. Por eso solía decir que prefería cien veces la muerte a la ignominia.

Como era hombre antojadizo y fácil en arrojarse a desvarios no imaginados de otro alguno, y asimismo soberbio y confiado en la flaca luz de su razón, y nada obediente ni dócil al parecer de los ancianos de su tribu, antes muy despreciador del Talmud Babilónico, lo mismo que del Hierosolymitano, a cada paso blasfemaba de ellos en las Congregaciones y en las plazas. Reíase públicamente del Sepher Yatzirah, y parecíale imposible que por medio de tal libro (que él osaba llamar necio e indigesto), hubiera podido R. Josué-ben-Cananía hacer maravillas tales como producir ex-nihilo una novilla de tres años que luego le sirvió de alimento.

Y aún pasó más adelante su desvergüenza y osadía, puesto que comenzó a decir que en toda la ley de Moisés no se hablaba palabra de la vida futura, y que el premio y la pena eran temporales. Y como nuestros doctores hakamin, entre ellos R. Samuel de Silva, ásperamente le contradijesen, no tuvo reparo en llamarlos fariseos, y decir que ninguno de nosotros se ajustaba en costumbres ni en ceremonias con lo

que preceptúa la ley mosaica, y que éramos cien veces más crueles inquisidores que los cristianos, aunque por no tener en nuestras manos la espada de la Ley, no pudiésemos ser quemadores y ensambenitadores de hombres. Todas estas locuras las imprimió en un libro digno de las llamas, que intituló Examen de las tradiciones farisaicas. Ahora verás cómo el fuego de la venganza divina ha devorado al libro y a su autor, poniendo su alma con las de Coré, Datán y Abirón.

Nuestros doctores le excomulgaron, y amaestraron a los niños para que (avezándose así desde sus tiernos años al celo santo por la Casa de Israel) le siguiesen en grandes turbas por las **[p. 32]** plazas, llamándole a voces infiel y renegado, y arrojando piedras, lodo e inmundicias a sus balcones. Además le delatamos al magistrado civil, que le tuvo ocho o diez días en la cárcel y le hizo pagar trescientos florines.

Así pasó Uriel da Costa algunos años separado de nuestra comunión, y teniendo y creyendo en su ánimo que no debía seguirse la ley dada por Dios a Moisés, sino la natural. Y como hombre ya de todo punto impío y delirante, parecióle que siendo igual el término del hombre que el del bruto, conveníale pasar esta vida lo menos ásperamente posible, y reconciliarse con nostros, ya que sus tratos y mercaderías iban mal, y nadie le asistía en sus enfermedades, y él no podía entenderse con la gente de la tierra, por no saber palabra de holandés.

Le admitimos a reconciliación y penitencia por intercesión de un primo suyo, pero pronto supimos que no guardaba las abstinencias judaicas. Era forzoso hacer con él un castigo ejemplar. Así lo pensaron los ancianos de nuestra tribu, y después de pasar largas vigilias sobre el Levítico y el Deuteronomio y revolver todo lo que en sus libros legales dejó escrito Rabí Moseh Maimónides, oye lo que dispusieron.

Un sábado en que la Sinagoga estaba llena de creyentes, así hombres como mujeres, subió Uriel da Costa a un púlpito de madera que está en medio, y leyó en voz alta y clara una abjuración de sus errores, en que se confesaba digno de mil muertes, y prometía no reincidir nunca en tales blasfemias. Acabada la lectura bajó del púlpito, y acercándosele un Rabino susurróle al oído que se apartase en un ángulo de la Sinagoga. Así lo hizo, y luego el portero le mandó desnudar hasta la cintura, le ató un lienzo a la cabeza, le quitó los zapatos y le ató las manos a una columna.

Acto continuo, un sayón cogió una correas y le dió en las espaldas treinta y nueve azotes conforme al rito. Entre azote y azote cantaba Salmos. Acabada esta penitencia se sentó en el suelo; llegó el hakan y le absolvió de la excomunión. Volvió a ponerse sus vestidos y se postró en el umbral de la Sinagoga.

Todos los que pasaban, así hombres como mujeres, le pisoteaban; cuando ya no faltaba ninguno se levantó manchado de polvo y se fué a su casa, donde arrebatado de súbito, diabólico **[p. 33]** furor, quizo matar al primo que le había puesto tal afrenta, y no lográndolo se mató de un arcabuzazo. ¡Dios confunda así a todos los enemigos de su ley y a los insipientes que en su corazón dicen: «No hay Dios»! Bien dijo R. Isaac Abarbanel que era manifiesta locura querer escudriñar cosas que exceden la capacidad humana, y descubrir lo que el Altísimo Señor ocultó. Temblemos de aquello que en el Salmo 107 dice el real Profeta David: «Asentados en tinieblas y en sombra de muerte, y atados con aflicción y con hierro, serán los que fueron rebeldes a la palabra de Dios y menospreciaron el consejo del Altísimo». Así acaeció a Uriel da Costa, y lo mismo acaecerá a un mozo de poco juicio que llaman Baruch Espinosa, del cual ya han dicho R. Isaac Jesurun y otros ancianos que «sería una sierpecilla criada a los pechos de la Sinagoga, y que luego devoraría a quien le dió alimento».

El poderoso Adonai aparte tan mal presagio y nos deje ver en la futura monarquía de Judá los muros de diamante de la nueva Salem, restaurados por algún nuevo Nehemías. ¡Oh! Si Israel anduviese por los caminos del Señor, cuán presto abatiría a sus enemigos y se cumpliría lo que dijo Asaz en el Salmo 80, y el Señor Dios Elohim visitaría la vid que trasplantó de Egipto, y arraigarían sus raíces y cubriría los montes con su sombra, y sus ramos serían como cedros de Dios, y llegarían sus pámpanos hasta el río. Saluda a todos los hermanos que gimen en la servidumbre filistea.

Daniel Leví de Barrios.

P. D. Mándame tu Torre de Babilonia para imprimirla yo aquí. Ya habrás recibido mis Luces y flores de la ley divina en los caminos de la gracia.

Nota. Yo, el infrascrito Familiar del Santo Oficio, encontré esta carta en el doble fondo de un tonel de vino de Borgoña que traían por Jaca y el Pirineo de Aragón unos arrieros, que resultaron ser hugonotes. Dióseles un trato de cuerda y

> confesaron [p-34] de plano. Traían varios libros de mala y sospechosa doctrina que puse a disposición de los Señores del Santo Tribunal. El antedicho Enrique Gómez ha huido, y dicen que está en Francia. Es redomado judaizante, y saldrá en estatua en el próximo auto de fe de Sevilla. Gran día será aquél [29].

Es una evidente falsificación —bastante grosera, por lo demás—, que, sin embargo, y de modo para mí asombroso, halló el crédito de buen número de investigadores de prestigio en los finales del siglo xix y comienzos del xx, siendo el padre von DuninBorkowsky quizás el más ilustre de ellos [30]. La trayectoria del fraude ha sido bien establecida por Cari Gebhart en su edición crítica de los escritos de Uriel [31] y retomada, en un artículo de 1923 [32], por Carolina Michaélis de Vasconcellos, quien ya en su obra sobre Uriel da Costa había expresado su extrañeza hacia el estilo de la carta y sus fundadas dudas sobre la autenticidad de la misma [33]. José María Cossío daría cuenta definitiva de la génesis de ese apócrifo, en un artículo del año 1948 [34] cuyo meollo reproduzco:

> «Se trata de un capricho literario, en el que declaradamente no pretende don Marcelino hacer una falsificación…, sino relatar de manera novelesca el triste fin y atormentada vida del judío portugués doblemente apóstata, del cristianism y del judaismo, Uriel da Costa.
>
> Esta broma literaria tuvo consecuencias y llegó a perturbar y a hacer vacilar, cuando no a incurrir en error, a los biógrafos del trágico personaje. El hecho sucedió así.
>
> En 1904 publica el escritor gallego don Benito Fernández Alonso, un opúsculo titulado *Los judíos en Orense. Siglos XV a XVII*. En él da por auténtica la carta del Capitán Barrios y narra la vida y muerte de Uriel da Costa siguiendo su versión. En 1910 publica su *Espinosa* (*Der Junge De Spinoza*) el jesuíta Dunin-Borkowsky, y en él aprovecha los datos de Fernández Alonso y cita como fuente coetánea la famosa carta.
>
> En 1918 preparaba doña Carolina Michaëlis de Vasconcellos una monografía sobre Uriel da Costa, que apareció en 1922 en la *Revista da Universidade de Coimbra*, y tan fundamentada, erudita y excelente como

> prometía el crédito de la ilustre escritora. Precisamente en el libro de Dunin-Borkowsky tropezó con las noticias y la referencia de la carta, que al saberla publicada por Menéndez Pelayo aceleró la urgencia de conocerla en su integridad. Se dirigió a Bonilla San Martín, que de momento no supo dar satisfacción a su demanda, si bien encontró en un apunte antiguo la fecha y el lugar de la publicación de la carta, pero no pudo obtener el periódico, pese a las varias gestiones para ello realizadas. Supo entonces de ella por la versión de Fernández Alonso, y en la comunicación con este escritor tampoco pudo facilitársela éste por haberla perdido, o acaso no quiso confesar su distracción de tomarla por auténtica. Ello hace que dedique todo un parágrafo, el XVIII de su trabajo, a proponer hipótesis sobre la autenticidad de la carta, que desde el luego rechaza por razones arguméntales de peso…
>
> Me ha parecido curioso poner en claro esta historia de una broma literaria, que si doña Carolina viviera la hubiera regocijado de fijo, y acaso hubiera pedido cuentas al señor Fernández Alonso, principal culpable del embrollo».

El verdadero relanzamiento de los estudios sobre da Costa, desde una perspectiva de erudición histórica consecuente, tiene su arranque en algunos de los grandes espinosianos de finales del siglo xix y comienzos del xx. Frederick Pollock inicia la serie [35]. Su propósito es explícito: abordar un análisis de Espinosa en clave de configuración de una religiosidad de la tolerancia, frente a las religiones normativas. El «caso da Costa» tiene, para él, consecuentemente, el interés de fijar todo el horror del sectarismo religioso que debió impregnar la infancia y primera juventud del hijo del *parnás* Michael de Espinosa:

> «En la generación que precedió a Espinosa, la comunidad israelita de Amsterdam no gozó de paz ininterrumpida. Durante largos años hubo un cisma en la Sinagoga, resultante del escándalo que causaron a los verdaderos israelitas las supervivencias de prácticas y modos católicos e hispánicos. Y en la infancia de Espinosa la Congregación fue perturbada por la extraña carrera de Uriel da Costa [36]».

Quede claro que, para Pollock, iniciando con ello una polémica

que llega hasta nuestros días [37], la obra de da Costa no presenta interés teórico mayor, de cara a la génesis del espinosismo; es su biografía, el trauma tremendo que habría sacudido a la Comunidad judía, y, en ella, al jovencísimo Bento de Espinosa, lo que produce efectos de repercusión teórica inmediatos. En la reflexión de la tragedia, su trasfondo religioso-filosófico habría formado el sustrato fantasmático cuya formalización acometerá, un par de décadas más tarde, el autor del *Tractatus Theologico-Politicus*.

Y, así, si Uriel «merece aquí una breve mención —concluye Pollock—, no será porque fuese hombre influyente ni de peso, ni mucho menos un predecesor de Espinosa, sino porque su destino es la ilustración del carácter de la época, y su excomunión puede haber servido de precedente en el caso de Espinosa». De ahí que la conclusión del investigador inglés no sea sino un retorno sobre sus tesis básicas acerca de la tolerancia religiosa:

> «Es rasgo común a la historia de la humanidad, y uno de los más tristes, que apenas una comunidad perseguida vea asegurada su libertad, comience a convertirse, a su vez, en perseguidora. Es algo que se vio, por la misma época, en relación a la Iglesia reformada de los Países Bajos [38]».

Es la «paradoja de la tolerancia», que Leszek Kolakowsi ha estudiado espléndidamente en su monumental estudio sobre las variantes de religiosidad anti institucional en el siglo XVII [39].

Similar orientación a la de Pollock hallamos en el gran esfuerzo de von Dunin-Borkowsky, en cuya ya citada obra sobre la juventud de Espinosa se recoge la siguiente brillante paráfrasis del *Exemplar Humanæ Vitæ*, que no me resisto a transcribir, y en cuyo párrafo final aparecerá, por primera vez de forma explícita, la legendaria presencia del Espinosa niño en la ceremonia suplicial de da Costa, leyenda que a tan considerable gama de usos literarios, pictóricos, musicales y míticos en general ha dado origen [40]:

> «Corría el año 1640. Toda la Comunidad israelita acudiría a la Sinagoga para asistir a la ejecución de una sentencia nunca vista.
>
> Uriel da Costa iba a ser readmitido en la Congregación.

Aquel hombre de espíritu inquieto nació en Portugal y fue educado en las creencias católicas. De gran sensibilidad y de un sentimiento profundo, tanto en lo referente a la honra como a la justicia, extremadamente vivaz, era, sin embargo, de carácter poco firme. Aun siendo seglar, fue nombrado a los veinticinco años tesorero de una Colegiata de Oporto. Tal vez llegara, incluso, a recibir las órdenes menores. Había momentos en los que su espíritu veíase envuelto en insolubles dificultades. La idea de la condena eterna atormentaba su alma. En manuales de confesión mal planteados concibió esrúpulos que atormentaban su conciencia. De esos escrúpulos perturbadores derivaron sus dudas, y esas dudas lo llevaron a la desesperación. Estudiando el Viejo Testamento, llegó a convencerse de que era más fácil decir amén a la idea de Dios tal como la comprendían los profetas y el Pentateuco que a la propuesta por los Dogmas cristianos.

Pero en Amsterdam se vio cruelmente desilusionado.

Apenas hubo entrado, mediante la circuncisión, en la comunidad judaica, diose cuenta de que todo era distinto de como lo imaginara.

Confesando luego explícitamente sus ideas liberadoras fue perseguido y, finalmente, excomulgado. Quizás en 1618. Los israelitas pensaban más en censurar y en castigar por errores que en refutarlos, fieles a la opinión de Rabí Jochanam, que enseñaba cómo era obligado refutar a los paganos, mas no a los *epicúreos judíos*, dado que éstos solían ponerse insolentes en cuanto se les hacía caso.

En 1624, Uriel publicó un libro, en el cual discutía la inmortalidad del alma y planteba discrepancias entre la Ley de Moisés y las doctrinas de los fariseos. El libro fue confiscado. El autor hubo de pagar una multa de 30[0] florines.

Así, la rabia de los adversarios y las amarguras de Uriel recibieron nuevo acicate.

Comenzó a menospreciar la divinidad de la Ley mosaica. Mas ese nuevo punto de vista parece haberlo privado de su único suelo firme. Sin estar convencido, y exasperado por su terrible aislamiento, resolvió aullar con los lobos, y retornó, hacia 1632 o 1633, a la comunidad judía. Pero seguía sin ceñirse a sus prácticas.

El mismo sobrino que fuera mediador para su reintegración lo acusó ante los rabinos. Éstos impusieron al apóstata un castigo tan severo que prefirió cargar de nuevo con los

sinsabores de la excomunión

Siguieron siete años de tremenda lucha contra adversarios y parientes. «Nada hará sin que se le obligue —decían de él—, preciso será forzarlo».

Al cabo de los siete años, el pobre hombre estaba quebrantado y declaró hallarse presto a cualquier forma de satisfacción.

Y así fue, en 1640, procedió a realizarse la horrible ejecución. Era primer Haham Saúl Leví Morteira.

La narración que Uriel nos dejó concuerda en todos los puntos esenciales con una carta de Daniel Leví de Barrios a su amigo Antonio Enríquez, de Lisboa [41] .

En un sábado, cuenta Barrios, Uriel leyó en voz alta, desde un podio situado en el centro del templo, la retractación de sus errores confesándose mil veces digno de la muerte y prometiendo nunca más reincidir en horrores tales.

Habiéndose, de inmediato, desnudado hasta la cintura en un rincón del templo, fue atado a una columna, y en esta posición recibió treinta y nueve azotes, mientras el cantor iba salmodiando unos versos. Sentóse a continuación en el suelo y el Hazam lo declaró libre de la excomunión.

Hubo, finalmente, de tumbarse en el umbral de la sinagoga. Y todos, hombres y mujeres, pasaron por encima de él. Avergonzadísimo, lleno de rabia y con deseos de venganza, Uriel se levanta y corre a su casa.

Escribe su autobiografía con palabras ardientes, trata de matar de un tiro al sobrino traidor, y, no habiendo acertado, acaba con su propia vida por medio de otro tiro.

En su ira, y en virtud de sus tristes experiencias, no acreditaría la realización sincera de la regla del Tannaita Hanina Ben Gamaliel que, ciñéndose al *Deuteronomio*, XXV, 3, dijera que «después de la fustigación, el pecador ya no es llamado criminal sino hermano».

Uriel dice, en su descripción de la horrible escena de la sinagoga, que todos, viejos y niños, pasaron por encima de él.

Podemos concluir que también los pies de Baruch de Espinosa tocaron a aquel que, avergonzado, yacía en el suelo. Y, así, tal vez el filósofo conociese al excomulgado [42] ».

Del trabajo de Carolina Michaëlis de Vasconcellos, poco podríamos decir que no fuera dejar constancia de nuestra deuda para con él. La obra de Michaélis sigue ofreciendo una *summa*

urieliana que las posteriores aportaciones de varias generaciones de investigadores no han hecho sino enriquecer. Redactada antes de la aparición de la gran edición crítica de Gebhardt, su mérito es doblemente llamativo, pues de ninguna de las facilidades que ésta proporcionaría a los investigadores posteriores ha podido beneficiarse la estudiosa germano-portuguesa, cuya simpatía explícita hacia la figura de Uriel en nada empaña esencialmente la precisión erudita de que hace gala. Sus materiales pueden considerarse exhaustivos en el momento de su aparición. Y, en lo fundamental, las aportaciones de nuevos elementos documentales que Magalhães Basto [43] realizara unos años más tarde, pueden considerarse como básicamente confirmadores de las hipótesis centrales de Michaëlis.

Sólo en la segunda mitad de nuestro siglo, y de la mano de I. S. Révah, se puede hablar de una definitiva renovación de los estudios urielianos [44] (y marranos, en general), que abriría las puertas a la actual proliferación de investigadores dedicados a analizar la compleja problemática de los antecedentes judíos de la crisis espinosana [45].

De algo conviene dejar constancia en todo caso: hasta el año 1922, todas las biografías de Uriel da Costa han tenido, en lo fundamental, que atenerse al propio relato autobiográfico del *Exemplar*. Dejando a un lado los problemas técnicos relacionados con la autenticidad del texto, sobre los que volveremos más adelante, está claro, en cualquier caso, lo poco fiable que es, por definición, esa variante del relato mitológico que es el género autobiográfico. La publicación por Gebhardt, en ese año, de su inmejorada edición crítica de los escritos de Uriel da Costa, en el número 2 de la *Bibliotheca Spinoziana curis Societatis Spinozanae* [46], viene a modificar, definitivamente, los términos del problema. Por primera vez, los estudiosos poseen un conjunto de materiales textuales e históricos, suficiente para afrontar el paso de la hagiográfica paráfrasis del *Exemplar Humanæ Vitæ* al trazado riguroso de la historia urieliana. De la autobiografía a la biografía —i. e.: de la leyenda a la historia—. Tales son los términos, hoy, de la cuestión urieliana.

La tarea, sin embargo, no se ha revelado sencilla.

1.1.3. Se asombraba, todavía en 1930, Artur Magalhães Basto, al final de la primera de sus importantes aportaciones documentales sobre Uriel, de la casi absoluta carencia de elementos materiales sobre los que establecer la biografía portuguesa del que entonces era aún Gabriel da Costa: nada que no fuera la exégesis de las dos primeras páginas del *Exemplar*. Y, tras proponer los documentos rescatados del *Arquivo da Câmara Municipal do Porto*, acababa:

> «Estos son los hechos incontrovertibles que los documentos obtenidos nos permiten establecer. En cuanto a las ilaciones conjeturales que de ellos nos hemos tomado la libertad de extraer, aun cuando no llegaran a tener confirmación, alguna cosa habrán aportado, entre tanto, al esclarecimiento de tan notable figura de un pensador, respecto de cuya existencia en Portugal, ninguna información documental había, salvo la de las matrículas universitarias [47] ».

La queja de Magalhães, confirmada treinta años más tarde, por Révah [48]; es perfectamente suscribible. Del periodo anterior a la huida de Portugal, no recoge Gebhardt, en las exhaustivas *Regesten* de su edición más que un sólo documento: la presencia del nombre de Gabriel da Costa en el *Livro de Matrículas* de la Universidad de Coímbra. Y hay, incluso, que decir que, en este caso, la documentación del investigador alemán es menos completa que la ya dada por Michaélis: en efecto, limítase Gebhardt a transcribir la presencia de da Costa entre 1604 y 1608 [49], omitiendo una constancia anterior (vol. 3, 1. l.º, f. 32), correspondiente al *Ano lectivo de 1600-1601* [50], en la que se establece la presencia de «*Gabriel da Costa, filho de Bento da Costa, do Pôrto, com certidão* [de] *exame de latim —XIX outoubro*». La omisión, en apariencia banal, puede tener una cierta importancia en la rectificación, que propondré más adelante, de algunos datos biográficos de Da Costa, generalmente aceptados por todos sus estudiosos. Dejemos aquí, por el momento, la cuestión.

Ni un solo dato más, tampoco, en Michaëlis. Los enigmas biográficos que quedan en pie son fáciles de señalar. Por el momento, sólo tres datos hemos documentado: el nombre del padre (Bento da Costa), el examen de latín previo a la entrada en la

Universidad de Coímbra, y la subsiguiente matrícula, en 1600, así como los sucesivos cursos realizados entre 1600 y 1608. Poca cosa; Tomemos, ahora, los párrafos del *Exemplar Humanæ Vitæ* [51] referentes a ese período.

Ya que no para obtener respuestas (nadie debe ser creído bajo propia palabra, eso parece claro), interroguemos al texto mismo de la confesión urieliana para buscar problemas, para plantearle, plantearnos, preguntas. Ya veremos luego si algunas de ellas pueden ser solubles, a la vista de hallazgos documentales recientes.

α. Familia.

α.α. Uriel afirma: *Parentes habui ex ordine nobilium* [52]. ¿Qué se entiende por tal atribución de «nobleza»?

α.β. Tanto más cuanto que, a continuación, este carácter nobiliario es puesto en relación con los orígenes judíos de la familia: …*qui Judaeis originem trahebant* [53]… ¿A qué puede hacer referencia esta afirmación de una nobleza específicamente judía?

α.γ. Tras especificar el carácter forzado de la conversión de sus antepasados (*ad Christianam relligionem, in illo regno, quondam vim coactis* [54]) —lo que nos lleva a preguntarnos qué conocimiento concreto de estas coacciones ha podido vivir Uriel, de qué miembros de su familia tiene constancia de haber sido pasados a través de la máquina del Santo Oficio—,

α.δ. Da Costa insiste, con prístina claridad, sobre la fidelidad de su padre a la religión cristiana (*pater meus veré erat Christianus* [55]…), lo cual parece confirmado por el hecho de no haber mudado él mismo de confesión hasta la muerte de aquél. Pero, entonces, ¿qué sucede con la madre y los hermanos, de quienes, unas líneas más adelante, se nos dirá, al describir la huida de Portugal, cómo «mi madre y yo, junto a mis hermanos, a quienes, movido por fraterno amor, había comunicado aquellas cuestiones referentes a la religión que me parecían más ciertas, aun cuando acerca de algunas yo mismo tenía mis dudas [56]»? ¿Hemos de tomar al pie de la letra las afirmaciones de Uriel, según las cuales habría sido él el iniciador de su madre y hermanos en el judaismo? ¿No cabría, más bien, pensar en la posibilidad de que fuera la madre misma quien, siguiendo una muy arraigada tradición

marrana portuguesa, haya dirigido la orientación judaica de sus hijos, a partir de una cierta edad [57]?

β. Estudios y profesión.

β.α. Los primeros estudios de Gabriel habrían sido realizados en el hogar del padre (*In domus ejus fui ego honeste educatus* [58]). Luego, «una vez instruido en aquellas artes en que suelen serlo los hijos de buena familia, me entregué a la jurisprudencia [59]». Dado que Uriel no señala la obtención de una titulación académica concreta, ¿qué debe entenderse por este «entregarse a la jurisprudencia»?

β.β. Hacia los veinticinco años, Gabriel, que sigue sus estudios de Derecho y atraviesa una profunda crisis religiosa, acepta un cargo eclesiástico de tesorero en una iglesia colegiata («Por aquella época, como ya dije, me dedicaba al Derecho, y, habiendo cumplido los veinticinco años, al surgirme la ocasión, solicité un beneficio eclesiástico; la dignidad de tesorero en una Iglesia Colegiata [60]»). ¿Qué carácter tiene el cargo asumido por Gabriel da Costa? ¿Cómo ha logrado acceder a él, pese a sus recientes antecedentes judíos? ¿Cuáles son las condiciones eclesiástico-administrativas para ejercerlo?

γ. Crisis religiosa

Es el punto central de estos breves párrafos dedicados a la etapa portuguesa. Todo lo demás no parece sino encaminado a ilustrarla. «A causa de la religión, he sufrido en mi vida cosas inconcebibles [61]».

γ.*α*. La formación religiosa recibida en su infancia nos es descrita como la de un cristianismo rigorista, acorde con la esbozada imagen del padre: «Fui educado, de acuerdo con las costumbres de aquel reino, en la religión cristiana pontificia; y, como quiera que ya desde adolescente temiera mucho la condenación eterna, deseaba observarlo todo con escrúpulo [62]». Dado que sus lecturas incluyen, además de los Evangelios y *aliorum librorum spiritualium* [63], las *summæ confessariorum*, cabe preguntarse acerca del peso que, sobre la formación religiosa de da Costa, ha jugado la hegemonía ideológico-religiosa de la Compañía de Jesús, de cuyo medio proceden los manuales de confesión que pudiera utilizar Gabriel en Coimbra.

γ.*β*. El problema no hace sino acentuarse, cuando analizamos los párrafos, de un extremado patetismo, en que nos es descrito el sentimiento trágico que atraviesa la religiosidad del joven da Costa. Nada más lejano al espíritu jesuita del XVII, en efecto (baste recordar la polémica jansenista [64]) que esta vivencia puritana y desgarrada del hecho religioso, que sacude el ánimo del estudiante cunimbricense: «Finalmente, caí en inextricables perplejidades, ansiedades y angustias. Me consumía en la tristeza y el dolor. Llegué a la conclusión de que me era imposible confesar al modo romano, de modo tal que pudiera solicitar con dignidad la absolución, cumpliendo todas las condiciones requeridas; y, por consiguiente, desesperé de mi salvación, si ésta dependía de tales cánones [65] ». ¿Cómo unos manuales y una práctica de la confesión tan relajados como los descritos burlescamente en las pascalianas *Provinciales* pueden haber producido un tal horror trágico en da Costa? Toda la técnica del confesor jesuíta del siglo XVII consiste, precisamente, en lo contrario [66] : en hacer fácil, amable incluso, el acto confesional. De ahí, por lo demás, arranca la envenenada polémica que estallará en Francia en torno al *De la Fréquente Communion* de Antoine Arnauld [67] .

γ.γ. El punto clave aparece ahora. De esas inconcretas *summæ confessariorum* ha extraído Gabriel, primero dudas atroces acerca de la posibilidad de salvación eterna así como la horrenda certidumbre de la casi inevitable condenación, luego la apaciguadora certeza de la no-inmortalidad del alma, que lo ha llevado directamente —hacia los veintidós años— a romper con su insostenible cristianismo: «Ya que, en verdad, era difícil desertar de aquella religión a la que había sido acostumbrado desde la cuna y que había echado ya en mí las hondas raíces de la fe, me pregunté en la duda (por aquella época, accedí al vigésimo segundo año de mi edad) si no podría suceder que aquello que se decía de la otra vida no fuese, a fin de cuentas, verdadero, y si, por otra parte, la fe en tales cosas se ajustaba correctamente a la razón; ya que esta razón me dictaba muchas cosas y continuamente susurraba a mi oído algunas que le eran manifiestamente contrarias [68] ». La pregunta se impone: ¿de dónde ha podido sacar el joven estudiante una tan extraña línea de solución a la tragedia pecado/infierno,

como lo es ésta consistente en derivarla hacia una racionalista negación de la inmortalidad del alma, como base para el retorno a la religión de sus antepasados?

γ.δ. Y, finalmente. ¿De dónde ha salido —o, más bien, ha entrado en la joven cabeza de Gabriel da Costa— la extraordinaria idea de asimilar la Ley de Moisés con la negación de toda trascendencia, esa idea que le sería fatal en su trayectoria biográfica posterior, y a la que da Costa ha mostrado, a lo largo de su vida, una fidelidad insobornable, que habrá de formular, ya en Amsterdam, cuando describa cómo vino a compartir la opinión de «quienes defienden como temporales los premios y castigos de la vieja ley, y apenas si se preocupan de la otra vida ni de la inmortalidad de las almas [69] »?

Tratemos de articular una batería posible de respuestas a la serie interrogativa esbozada.

α.α. La afirmación nobiliaria de Uriel, referente a sus padres, aparece contrastada, en lo que concierne al padre, por los documentos sacados a la luz por Magalhães Basto en 1930 y que, por lo demás, nos proporcionan el nombre completo de éste: Bento da Costa Brandáo: Se trata, en particular, de una carta de remate de la compra hecha por el padre de Gabriel de las casas de un tal Domingo Martins, en la rúa de Sao Miguel [70] , recogida en el *Livro de compras e Vendes* de la ciudad de Oporto (tomo II, fls. 801-811v.) con fecha 7 de marzo de 1601. En él se habla de «Bento da Costa Brandáo, caballero hidalgo de la casa del Rey, nuesto Señor».

Que este Bento da Costa Brandáo sea el padre del autor del *Exemplar* parece definitivamente confirmado por otro documento, posteriormente sacado a la luz por el propio Magalháes Basto, que, al mismo tiempo, establece el carácter comercial de sus actividades. Se trata de una escritura, fechada el 29 de agosto de 1607, por la cual tres mercaderes de la ciudad (uno de ellos, el propio Bento da Costa Brandáo) fletaban la carabela *Sra. do Rosario*, para un viaje de negocios al Brasil. Se lee, al pie de ella, lo siguiente:

> «…Doy testimonio de que estaban presentes: Manuel Gonçalves, marino, residente en el lugar llamado Masarellos y Gabriel da Costa y e João da costa Brandão, hijos del dicho

Bento da Costa Brandão [71] ».

El problema que, de inmediato, se plantea Magalhães Basto, esto es, si no se tratará de otro Gabriel y de otro Bento da Costa, distintos de los testificados por los libros de matrículas de la Universidad de Coimbra, me parece suficientemente esclarecido por el investigador portugués. Está, por un lado, la casi identidad de las firmas de ambos documentos, pero está, sobre todo, la serie de circunstancias coincidentes que Magalhães enumera:

> «Si *Bento da Costa Brandão* no fuese el *Bento da Costa* padre de Uriel, los documentos hallados se referirían a un Gabriel da Costa que nada tendría que ver con su homónimo suicida de Ámsterdam, y, en tal caso, forzoso sería admitir: *a*) que hubo en Oporto, *b*) exactamente en la misma época, *c*) no sólo dos individuos del mismo nombre (Gabriel da Costa), *d*) ambos cristianos nuevos, *f*) hijos de dos Bento da Costa, sino además *g*) que ambos Gabrieles poseían *h*) por herencia paterna, buenas casas situadas en el mejor emplazamiento de la ciudad, e *i*) que ambos habrían huido *j*) (al mismo tiempo) al extranjero *k*) con madre y hermanos, *l*) tras de haber perdido el padre. Y aun cuando todo esto se aceptase como resultado de meras coincidencias, todavía tendríamos que admitir que fuera una simple coincidencia que *m*) los dos Gabrieles firmaran con letra de una flagrante semejanza y *n*) que tuvieran hermanos homónimos [72] ».

De las actividades comerciales de Bento da Costa, dos datos nuevos nos revela la aportación documental de Magalhães: 1.º, la relación privilegiada con el poderoso don Jorge de Mascarenhas, *fidalgo da Casa de sua Magestade*, futuro marqués de Montalvo y Virrey de *Nôva Lusitânia*; 2.º, su actividad como *rendeiro* del monasterio de Bustelo, en los años 1594 y 1595 [73] .

Volvamos, ahora, sobre el asunto de la «nobleza». Tres de los documentos aportados por Magalhães, en su trabajo de 1931, atestaban, nuevamente (en 1602, 1606 y 1607), la calidad de *cavaleiro fidalgo* de Bento da Costa [74] , si bien, en este caso, no

hablan *da Casa de El-Rei N. Sr.*, como lo hiciera el ya citado certificado de pago del año 1601, sino de la Casa de la Infanta D.a Isabel. Magalhães propone la hipótesis viable de que se haya producido, con posterioridad a esta última fecha citada, un paso de la Casa del Rey a la de la Infanta [75], Isabel-Clara-Eugenia, hija de Felipe II e Isabel de Valois, soberana primero y luego Gobernadora General de los Países Bajos del Sur. Se trata, en cualquier caso, de un título de pequeña nobleza, de no muy difícil adquisición.

α.β. El origen judío de la hidalguía a que hace referencia el *Exemplar Humanæ Vitæ* puede ser, al menos, tomado en dos sentidos. Primero, y más probable: en el de ser los da Costa descendientes de aquellas primeras familias de alta alcurnia judía que, dirigidas por el mítico rabino Ishac Aboab, se instalaran, con autorización del rey don Manuel, en la rúa de San Miguel de la ciudad portuense [76]. Acontecimiento relatado por Immanuel Aboab en el capítulo XXVII de la 2.a parte de su *Nomología* [77].

> «El bienaventurado y muy excelente Rabí Ishac Aboab tuvo la ventura de pasar a mejor vida antes de ver en Portugal las desdichas y lamentaciones a las cuales nos hemos referido. Y debe el curioso lector saber que en Castilla este hombre fue muy apreciado por el rey Fernando y la reina Isabel; y después de que, en el mes de marzo de 1492, hubieron promulgado la pragmática ya citada contra los judíos, el venerable sabio marchó, con otras treinta mansiones nobles israelitas, a Portugal, para concertar con el rey, que era entonces Don Juan, segundo de su nombre, al cual sucedió Don Manuel. Fueron bien recibidos por el rey, y decidieron que seiscientas casas judías podrían entrar en su reino El rey ordenó que se instalara a esas treinta familias en Oporto; hizo que esta ciudad concediese una casa a cada una de las familias, y diéronselas, muy confortables, en la calle a la cual llaman de San Miguel; y entre ellas había una singagoga, que recuerdo haber visto en mi infancia en buen estado. Esas treinta casas tenían como blasón una P, que designaba el nombre de la ciudad. Pagaban cada una una pensión de cincuenta maravedíes a la ciudad, y ésta hacía pavimentar la calle; una de esas treinta casas era la de mi abuelo, el señor Abraham Aboab, al cual el Señor perdone».

«Todos los documentos —*concluye, finalmente, Magalhães*— son unánimes en afirmar que Bento da Costa Brandão, Jácome da Costa y Gabriel da Costa habitaban en la calle de San Miguel. Muy en contacto con cristianos nuevos vivían, pues. En aquella calle habitaban, además de varios notarios, jueces y gentes de leyes, numerosos descendientes de los antiguos judíos [78] ».

*α.*γ. Los «encuentros» de la familia de Uriel con el Santo Oficio han sido, en las dos últimas décadas, exhaustivamente establecidos por el monumental trabajo de archivo realizado por I. S. Révah [79] .

Si, en el caso del padre, sólo se registra una acusación, que no llegará a prosperar, en el año 1594 [80] , la familia materna posee un expediente bastante impresionante de comparecencias ante los tribunales inquisitoriales, que incluye, al menos, una ejecución capital: la de Guiomar Rodrigues, tía abuela de Gabriel da Costa, quemada en Coimbra en el año 1568 [81] .

Si nos limitamos al período crucial de la crisis religiosa (1608-1614), Gabriel ha tenido que asistir a todo un calvario de incidentes inquisitoriales contra la rama materna de su familia, en los cuales, por lo demás, no parece haber dejado de ser implicado como judaizante proselitista ante los inquisidores. Cito, en toda su extensión, las conclusiones de Révah:

> «Ocho [*procesos inquisitoriales*] ofrecen informaciones religiosas sobre Branca da Costa [*madre de Gabriel*] y su familia en el período 1609-1614. Cuatro de estos ocho procesos fueron incoados a partir de septiembre de 1618 contra parientes cercanos o lejanos de Branca da Costa:
>
> 1) Su hija María da Costa;
>
> 2) Su sobrino y yerno (esposo de su hija María) Alvaro Gomes Bravo;
>
> 3) Su pariente de cuarto grado canónico, Leonor de Pina;
>
> 4) La hija de Leonor, Branca de Pina.
>
> Los cuatro detenidos acabaron por confesar su adhesión al criptojudaísmo: Leonor, desde la primera audiencia; Branca, al cabo de veintiún meses; María y Alvaro, aún más tarde, tras haberles sido notificada la sentencia que los condenaba a la hoguera. María da Costa declaró haber sido convertida al judaismo por su madre Branca da Costa (siendo así que, en el

> *Exemplar*, Uriel reivindica para sí la responsabilidad del paso al «judaismo» de su madre y hermanos). Alvaro Gomes Bravo confesó que había sido iniciado en el marranismo por Gabriel da Costa, el futuro Uriel da Costa, pero no dio apenas detalles sobre el contenido de la enseñanza recibida. Leonor de Pina pretendió, igualmente, que Gabriel era el responsable de su paso a la herejía judaizante, pero describió la enseñanza que había recibido, con un lujo de detalles bastante excepcional en los anales del Santo Oficio portugés. Branca de Pina afirmó que su integración en el marranismo había sido obra, antes de 1605, de un tío y de una tía paternos; su madre habría acogido inicialmente mal esta conversión, pero, cuando Gabriel da Costa la hubo, a su vez, convertido, comulgó con el criptojudaísmo de su hijo [82] ».

α.δ. Todo funciona como si las funciones del padre y de la madre aparecieran estructuralmente contrapuestas en el relato de Uriel. Carolina Michãelis se ha quejado, en algún momento, del silencio guardado por Uriel sobre una madre cuyo nombre (judío) sólo nos sería conocido por las actas del cementerio *Bet Haim* de Oudekerk [83] . Es más importante, sin embargo, creo, constatar que el silencio de da Costa está cargado de sentido. Las series simbólicas me parecen claras:

> —*Padre*/religión católica/rigorismo moral/angustia y temor de la condenación (castración)/reino (despótico) portugués.
>
> —*Madre*/ley de Moisés/tolerancia moral/rechazo de la inmortalidad del alma (inmanencia mundana)/república (libre) amstelodama.

Y, cuando, en 1640, el sueño judío haya dejado lugar a la pesadilla farisaica, desplazado será el nombre del padre al nuevo espacio de la opresión despótica. «Somos como padres para ti» —proclamarán los rabinos que van a oficiar el *auto de fe* sangriento que cierra la biografía urieliana—, «no pienses ni temas que podamos tratarte en modo infame [84] ». Tan sólo vamos a humillarte públicamente, azotarte, arrastrarte por el polvo, por tu propio bien, para quebrantar tu orgullo y devolverte al redil del

cual huiste, al denostado hogar de tus mayores… «¡Oh, padres execrables!» [85].

Toda la imagen del padre que nos es ofrecida al inicio del *Exemplar* parece destinada a construir el severo retrato de una tal simbólica. Y, una vez construido, a abandonarlo en el olvido de la muerte para siempre:

> «Mi padre era auténticamente cristiano, hombre celosísimo de su honra y que ponderaba al máximo su honor. En su hogar fui honestamente educado [86]».
>
> […¡Adiós, pues, padre! De ti heredé mis terrores, mi angustia, el estigma odioso del cielo y del infierno, la carga insoportable de la inmortalidad. ¡Adiós! En el momento definitivo de preparar mi propia muerte, de decirla y construirla con esmero, yo, ya ni Gabriel, el nombre que de ti recibiera, ni Uriel, que elegí yo, te arrojo de mi vida para siempre. No quedará de ti más memoria que la de haber sido mi sombra maldita, la que yo odié y expulsé, finalmente, de mí mismo; el inicio del anillo de espanto que ahora se cierra…].

Ya en el lugar del padre, Gabriel da Costa toma posesión de madre y hermanos, los sustrae a su poder, arrebatándolos a la religión de sufrimiento y resignación que fuera suya: «Mi madre y yo, junto con mis hermanos, a quienes movido por fraterno amor, había comunicado aquellas cuestiones [87]», escribe. Y, Bajo el signo de la innominada madre, que —hoy lo sabemos bien gracias a los trabajos de Révah— ha sido la verdadera mantenedora del ascua judaica en la familia, Gabriel hace su entrada en la Ley de Moisés. Cuando cree dirigir, es dirigido.

La magia de la innominación se ha perdido para nosotros. Sabemos el nombre de la que, en Ámsterdam, será Sara y, en Portugal, fue Branca Dinis (y, luego de casada, Branca da Costa). Un documento fechado el 20 de mayo de 1608 —que, de paso, nos da noticia de la fecha aproximada de la muerte de Bento da Costa— así lo atestigua, al hacer referencia a una «Blanca da Costa, mujer viuda de Bento da Costa Brandão [88]» y madre de Jácome da Costa Brandão. Magalhães era, también en este caso, el primero en proporcionarnos, en 1931, este dato básico. Más recientemente,

Révah ha aumentado, muy considerablemente, los datos disponibles sobre la madre de Uriel, su linaje, sus relaciones familiares:

> «Bento da Costa aparece, por primera vez, en Oporto en un documento del 27 de junio de 1577. El 19 de diciembre de 1577, Florença Fernandes y su hijo Jácomo Rodrigues establecían una dote para Branca Dinis, su hija y hermana, que iba a desposarse con Bento da Costa Brandão: el documento ha desaparecido, pero su contenido está resumido en las capitulaciones efectuadas por los esposos el 27 de octubre de 1578, en donde se precisa que la casada llevará en adelante el nombre de Branca da Costa. En la dote se hallaba incluida una casa de la rúa de São Miguel, que formaba parte del grupo de treinta casas concedidas en 1492 por la municipalidad portuense a los judíos españoles expulsados. Hasta la fuga de 1614, esta casa será la residencia de la familia, salvo durante el período de septiembre de 1548 a abril de 1585, período en el que los documentos afirman que Bento da Costa Brandão habitó en la rúa do Souto o rúa da Lagea [89] ».

En cuanto a los hermanos, el rastreo de documentos permite establecer con certeza que Bento y Branca tuvieron cinco hijos y una hija: Jácome, Gabriel, Miguel, Jerónimo, João y María.

β.α. Ya hemos dejado constancia, más arriba, de que la información más completa sobre la presencia de Gabriel da Costa en la Universidad de Coimbra es proporcionada por Carolina Michaëlis. De ella tomamos las referencias al joven portuense en los libros de matrícula de dicha institución:

> «I. Año lectivo 1600-1601:
> Matrículas…
> Gabriel da Costa, de Oporto, con certificado de examen de latín. XIX de octubre. (Matrículas, vol. III., libro 1, folio 32).
> II. Año lectivo 1604-1605:
> Matrículas en Cánones…
> Gabriel da Costa, hijo de Bento da Costa, de Oporto, cuatro de noviembre. Dice querer cursar Instituía el tiempo que le falta (Matrículas, vol. III, libro 5. f. 18).
> Registros de curso. Gabriel da Costa, de Oporto. Probó haber asistido, desde el 20 de octubre de 1600 hasta el 19 de

febrero de 1601, a las lecciones de Instituía, así como a las Prima y Vespera de Cánones. Son testigos de ello Paulo Moráis y Luis Pereira, quienes así lo juraron. Y esta prueba le fue admitida por provisión de Su Majestad. Da fe de ello Gregorio da Silva, hoy, 7 de mayo de 1605 (firmado: Dr. Homê / Luis Pererira / Paulo de Moráis).

El mismo Gabriel da Costa probó haber seguido, desde el primero de noviembre de 1604 hasta final de febrero de 1605 las de Instituía y Prima y Vespera de Cánones: dan de ello testimonio Luís Fernandes y Francisco Venegas. Gregorio da Silva da fe de ello hoy, siete de mayo de 1605 (firmado: Dr. Homê / Francisco Venegas / Luís Fernandes Faro) (Registros de curso, vol. VII, libro l.º, f. 84-85).

III. Año lectivo 1605-1606:

Matrículas en Cánones…

Gabriel da Costa, de Oporto, desde el primero de octubre. (Matrículas, vol. III, libro 6.º, f. 10 v).

Registros de curso. Gabriel da Costa, de Oporto. Probó haber seguido, desde el primero de octubre de 1605 hasta hoy, siete de julio de 1606, las seis de Cánones. Son testigos Andró Pardo y Luís Pereira. Gregorio da Silva lo escribió (fdo.: Sousa C. / Andró Pardo / Luís Pereira) (Registros de Curso, vol. VII, libro 2.º, f. 106).

IV. Año lectivo 1606-1607:

Matrículas. Canonistas…

Gabriel da Costa, hijo de Bento da Costa, de Oporto. El quince de octubre asistió al primero (Matrículas, vol. III, libro 7.º, f. 15 v).

Registros de curso. Gabriel da Costa, de Oporto —Probó haber seguido los cursos, desde el primero de octubre de 1606 hasta el diez —corrección: 7— de mayo de 1607, a los cinco mayores de Cánones: son testigos Manoel Carvalho y Pantaleão d'Oliviera. Gregorio da Silva da fe, el 22 de octubre de 1607, con licencia del Señor Rector (M. de Carvalho / Pantaleão d'Oliveira / Dr. Carvalho) (Registros de curso, vol. VII, libro 2.º, f. 113 v).

V Ano lectivo de 1607-1608:

Matriculas en Cánones…

Gabriel da Costa, hijo de Bento da Costa, de Oporto, doce de diciembre (matrículas, vol. III, libro 8.º, f. 16 v).

Registros de curso. Gabriel da Costa, de Oporto. Probó haber seguido, desde el primero de octubre de 1607 hasta el 18 de junio de 1608, las cinco lecciones mayores de Cánones.

Son testigos Francisco de Meireles y Jerónimo de Burgos. Yo, Bartolomé Fernández, lo escribí (fdo.: Dr. Antunes / J. de Burgos / F. de Meireles) (Registros de curso, vol. VIII, libro l.º, f. 98 v).

VI. Registros de curso —Joseph Serrão de Coimbra— Prueba haber cursado seguido, desde el primero de octubre de 1604 hasta final de mayo de 1605, seis lecciones de Cánones: son testigos João Bernardes y Emanuel da Costa. Gregorio da Silva (fdo. Joam Bernardes / Manoel da Costa / Gabriel da Costa) (Registro de curso, vol. VII.º, libro l.º, f. 106 v)» [90].

Del análisis de estas matrículas resulta, en primer lugar, la dedicación, entre 1604 y 1608, de Gabriel da Costa al área del Derecho Canónico (de ahí, indica Michaëlis, que hubiera sido más correcto que sus primeros estudiosos lo hubieran denominado *Uriel canonista*, mejor que *Uriel jurista*); una dedicación, sin embargo, no culminada, ya que da Costa no ha pasado el examen preceptivo del sexto año, que le habría abierto las puertas para, en dos cursos más, obtener el título de Leyes y pasar el final examen que lo convertiría en *Bachiller de Cânones*.

Pero hay algo más extraño en estos libros de matrículas. Algo que aparece inexplicado por los biógrafos de Uriel y acerca de lo cual creo poder hoy proponer una hipótesis explicativa, basada en el hallazgo de un documento inédito del marrano de Oporto, que incluí en mi edición del año 1985 del *Exemplar Humanæ Vitæ* [91].

El problema es fácil de señalar. De la lectura de los libros de matrículas se infiere que, en el día 19 de octubre del año 1600, Gabriel da Costa, hijo de Bento da Costa Brandão, ha sido matriculado (Michaëlis subraya que con varios días de retraso respecto del fin del plazo de matriculación oficial) en la Universidad de Coimbra, tras de haber aprobado el preceptivo examen de latín [92], que garantizaba la capacidad del alumno para poder seguir unas clases que, naturalmente, se impartían en dicha lengua. El siguiente asiento —ya de 1604— nos revela, sin embargo, que Gabriel da Costa no habría permanecido en la Universidad más que cuatro meses («Probó cursar, desde el veinte de octubre de 1600 hasta el diecinueve de febrero de 1601, las lecciones de Instituta»), y sólo tres años y medio más tarde solicita el reinicio de sus estudios. La pregunta parece exigida: ¿por qué ese lapso?, ¿qué ha

sido de Gabriel durante estos casi cuatro años?

Las respuestas de los estudiosos de Uriel siempre me parecieron poco satisfactorias. Carolina Michaëlis, la descubridora del «agujero», intentó, primero, justificarlo con una posible huida a Oporto motivada por el temor a la peste que asolaría la ciudad de Coimbra. Pero muy pronto la investigadora germano-lusa abandona su hipótesis: no había peste en aquel año en Coimbra; sí, en los inmediatos precedentes, 1598-1599, pero precisamente de 1600 a 1604 no se registra el menor problema sanitario (es precisamente por eso por lo que la Universidad, que había permanecido cerrada en los años anteriores, abre sus aulas a inicios del año 1600). La explicación alternativa, de orden psicológico, propuesta por Michaëlis como hipótesis de recambio, me parece poco consistente y, en cualquier caso, nada documentada:

> «Lo que él mismo cuenta en relación a la accidentada evolución de su espíritu —*escribe*— y lo que se sabe en general de la mentalidad de los meditabundos y cismáticos, vagorosa y dubitativa en toda regla, hace suponer de preferencia que el estudio de las leyes no se ajustaba a sus tendencias filosóficas. Los escrúpulos religiosos y los terrores que en su adolescencia, *cum jam essem adolescens*, le inspiraba la confesión y absolución por parte de las autoridades de este mundo, así como la salvación y condena eterna, habían comenzado probablemente a asaltarlo en 1601, impidiéndole dedicarse de veras al *Corpus juris*. Habría vuelto a Coimbra, tras de haber acabado el primer período agudo de angustias, luego de haber vencido su Razón a su Sensibilidad [93] ».

Como un dato de hecho no explicado, pasa Révah sobre el asunto, limitándose a constatarlo [94] , y de él lo toman Nahon [95] y Osier [96] , así como la totalidad de los estudiosos contemporáneos del *Exemplar*.

Propondré mi propia hipótesis.

En el verano de 1982, cuando consultaba el ejemplar que la Biblioteca Nacional de Madrid posee del *Catálogo dos Manuscritos portugueses ou relativos a Portugal existentes no Museu Británico*

del conde de Tovar[97], vine a dar con la referencia de un documento de apariencia insignificante, catalogado como *Carta original do cabido da Sé de Coimbra para el-Rei, Dat.º 8 de Outoubro… Referese a actos de indisciplina cometidos en Roma por Alvaro Soares*. El documento —perteneciente a la *Colección Eggerton* (Eg. 2: 084 f. 520)— me habría pasado por completo desapercibido, si, a su pie, no hubiera figurado, como el de uno de los dos firmantes de la misiva, el nombre de Gabriel da Costa (el otro firmante es Joaquim Pinto Per.a). Naturalmente, la cosa no era como para entusiasmarse demasiado: *Gabriel da Costa* no debe de haber sido un nombre demasiado raro en el Portugal del siglo XVII (existe, por lo pronto, un renombrado teólogo cunimbricense[98], exacto homónimo, que, pensé, bien habría podido ser el firmante del texto en cuestión). Por lo demás, ¿cómo suponer que un documento catalogado y, por tanto, muy accesible, hubiera podido pasar desapercibido a los competentes eruditos que, en nuestro siglo, han rastreado minuciosamente las huellas del suicida de Ámsterdam? Con todo, y casi por puro automatismo, solicité del *British Museum* un microfilme del folio correspondiente y, prácticamente, me olvidé del asunto. Casi un año más tarde (milagros de la técnica y del correo), llegó a mis manos. Cuando abrí el envío y le eché una primera ojeada, no pude evitar un cierto escalofrío: la firma era idéntica a las dos conservadas de Gabriel da Costa (ambas correspondientes a fechas posteriores: 1605 y 1607, mientras que el documento que obraba en mi poder estaba fechado en 1601, justamente el año en que, de acuerdo con todos los estudiosos del tema, da Costa no podía estar en Coimbra) y muy similar en su grafismo a la de Uriel da Costa (de 1623), descubierta, en 1857, en uno de los libros de la Comunidad Sefardita de Ámsterdam[99]. Luego, analizando la escritura, pude llegar a la conclusión de que la misma mano que había trazado aquella firma era la que había copiado la carta. No salía de mi asombro (aún sigo, a decir verdad, sin salir del todo). Si el documento que tenía entre mis manos era auténtico, no sólo me hallaba ante la firma más antigua de las conservadas de da Costa, sino ante el único ejemplar de escritura de su puño y letra (lo cual no significa, por supuesto, que suya sea la redacción; se trata, desde luego, de un escrito

estrictamente administrativo-disciplinario, del que el firmante ha operado como simple copista). Y, lo que es mucho más importante, sin duda, tenía ante mí un documento que contradecía esencialmente la cronología más aceptada por los biógrafos de da Costa, de acuerdo con la cual, entre finales de 1601 y noviembre de 1604, Gabriel habría residido en la casa de sus padre en Oporto.

¿Qué había sucedido?

De pronto, todo me apareció claro. Vi al padre Gabriel, comerciante y administrador de algunos sectores eclesiásticos; a aquellos de sus hermanos que, desde muy jóvenes, aparecen asociados a las actividades comerciales de Bento da Costa Brandão[100]; a Gabriel, tras de su aprendizaje primero, *in domo eius*, presentándose al examen de latín que confirmase, con el aval de la *Universitas Cunimbricensis*, el conocimiento de la lengua aprendida *aliquibus artibus tándem instructus, quibus solent honesti pueri*[101]. Ya puede ejercer un trabajo remunerado. Tiene entre diecisiete y dieciocho años. Pocos. Suficientes, en todo caso, para (garantizado ahora su dominio del latín) oficiar de secretario o escribiente en el obispado. Las influencias del padre (sea vía Mascarenhas, sea directamente, a través de la propia relación comercial con los medios eclesiásticos) harían todo lo demás. Entre febrero de 1601 y octubre de 1604, Gabriel da Costa no habría podido pisar la Universidad, no por haberse vuelto a Oporto, como todo el mundo ha supuesto, sino por la sencilla razón de hallarse ocupado, ejerciendo un trabajo administrativo en la Catedral de la misma ciudad de Coimbra. Unos siete años antes de ocupar el beneficio eclesiástico a que hace referencia el *Exemplar Humanæ Vitæ*, el hijo de Bento y Branca hallábase ya situado en el seno del medio eclesial.

Y he aquí lo que abre nuevas, y creo que sugerentes, vias para la explicación de la crisis religiosa que centra las primeras páginas del *Exemplar*[102]. Si nuestra hipótesis fuera exacta, esta crisis se habría incubado y desarrollado precisamente durante esos cuatro años de estancia en la Catedral (lo que confirmaría la referencia del *Exemplar Humanæ Vitæ* a los veintidós años como momento final del estallido: muerte del padre, salida del obispado y retorno a la Universidad). Sería ahí donde da Costa, en la proximidad del núcleo

central del poder eclesiástico, habria sentido nacer sus contradicciones, se habría torturado con la lectura de las *Summæ Confesariorum* y habria, finalmente, optado por poner en quiebra la fe paterna.

β.β. La cuestión planteada en *β.β*. resulta, ahora, mucho más sencilla de elucidar. Si, en efecto, el joven Gabriel da Costa había ya ocupado en sus años mozos un trabajo administrativo en el seno de la institución religiosa, nada tendría de notable que, avanzado en sus estudios de Cánones (y, tal vez, con la perspectiva de finalizarlos más adelante), no haya dejado escapar la ocasión de hacerse con un puesto bien remunerado [103], como debía de serlo el de tesorero de la rica iglesia de *São Martinho de Cedofeita* [104]. Cargo, este de tesorero, que no implicaba, por otra parte, ningún tipo de profesión religiosa ni toma de hábitos menores [105]. Con seguridad, debió de constituir su actividad profesional hasta abril de 1605, fecha muy probable de su huida, de acuerdo con los documentos hallados por Magalhães, quien parece haber logrado establecer la complicada mecánica financiera, mediante la cual la familia da Costa ha logrado sacar su dinero de Portugal y huir, burlando la prohibición que pesaba sobre las cabezas de los cristianos nuevos de abandonar el reino.

γ. Sígueme pareciendo, pese a todo, imposible dar una respuesta completa al problema de la «crisis», que no sea, en buena parte al menos, hipotética. El jesuitismo al que se hace referencia en γ.*α*. y γ.*β*, y que está bien atestado por la asunción, por parte de la Compañía de Jesús, de los cursos de la Universidad de Coimbra [106] que Da Costa ha frecuentado durante cinco años, no sólo no facilita la explicación, sino que la dificulta. El tono trágico de que hace gala el autor del *Exemplar*, al describir su lectura de los *Manuales de confesión*, no parece —ya lo hemos indicado— en nada acorde con el estilo de los manuales jesuitas al uso. Bien es cierto que siempre está, más allá de los casuistas del XVII, la resonancia —esta si, terrible— de los *Ejercicios espirituales*, cuando aconsejan

> «[…] Ver con la vista de la imaginación los grandes fuegos, y las ánimas como en cuerpos ígneos. Oír con las orejas

> llantos, alaridos, voces, blasfemias contra Christo nuestro Señor y contra todos sus santos. Oler con el olfato humo, piedra, azufre, sentina y cosas pútridas. Gustar con el gusto cosas amargas, así como lágrimas, tristeza y el verme de la consciencia. Tocar con el tacto, es a saber, cómo los fuegos tocan y abrasan las ánimas. Haciendo un coloquio a Christo nuestro Señor, traer a la memoria las ánimas que están en el infierno, unas porque no creyeron el advenimiento; otras, creyendo, no obraron según sus mandamientos […] No querer pensar en cosas de placer ni alegría, como de gloria, resurrección, etc.; porque para sentir pena, dolor y lágrimas por nuestros peccados impide cualquier consideración de gozo y alegría; mas tener delante de mi quererme doler y sentir pena, trayendo más en memoria la muerte, el juicio […] Castigar la carne, es a saber, dándole dolor sensible, el cual se da trayendo cilicios o sogas o barras de hierro sobre las carnes, flegelándose o llagándose, y otras maneras de asperezas [107] ».

Tal vez en ella hayan surgido los terrores de Gabriel da Costa. Tal vez. Eso es todo.

γ.γ. Pero «*desesperar de la propia salvación*» no implica, ni necesaria ni tan sólo previsiblemente, tratar de hallar la calma en la Ley mosaica. Lo asombroso del texto de Uriel no es el relato de la crisis, Si el de su desenlace. Más aún, el de su supuesta trayectoria. Una creencia religiosa podrá imponerse a otra, en la mente de un creyente, por muchas razones; por muchas, salvo por una: la racionalidad. La razón no es pertinente en la configuración de sistema alguno de creencias [108] .

Y, hete aquí que el joven Gabriel da Costa, tras de aplicar —si hemos de creerle— el bisturí del intelecto a la infundada fe en la inmortalidad de las almas, tras de haber examinado «si no podria suceder que aquello que se decía de la otra vida no fuese, a fin de cuentas, verdadero [109] », y, tras de haber dictado sentencia en contra, descubre, de pronto, «leyendo por entero los libros de Moisés y los profetas [110] », que en todo es acorde la Vieja Ley con tal veredicto de la razón. «¡Así se engaña a los niños!» [111] .

La respuesta a nuestro problema parece clara. Una tal tradición de intelectualismo inmanentista, con reducción de premios y castigos a este solo mundo presente, y atenimiento estricto a la

única Ley Escrita, rechazando como espúrea toda tradición oral o *ley de boca*, existe en la historia del judaísmo: es el temido y aristocratizante *saduceísmo*, a cuya refutación y condena han dedicado su tiempo y su obra generaciones de rabinos. Hemos hablado ya de el más arriba; de su difícil definición, de su elitista ortodoxia y del odio por él despertado, de su asimilación —obra de los hegemónicos fariseos— con el nefando epicureísmo y de su pervivencia subterránea en las áreas más distantes de la diáspora judía. Pero, siendo el saduceísmo comprensiblemente detectable en los países donde la Ley es libre, ¿cómo explicar su funcionamiento en aquellos otros donde ya el hecho solo de ser judío constituía un riesgo mortal? Si apenas puede hablarse de una estructura clandestina sólida de la Comunidad marrana en Portugal, ¿cómo dar cuenta de la formación de corrientes autónomas que atravesaran, en toda su extensión, esta precaria red?

Yo me siento, más bien, inclinado a suponer la existencia de una especie de saduceísmo espontáneo, difuso y, desde luego, ignorante de sí mismo. Alejados de los textos que cristalizan la tradición oral, sin acceso (o muy difícilmente) a la *Misná*, el *Zohar* y los escritos cabalísticos, los marranos hispanoportugueses se han forjado, a lo largo de varias generaciones, una ortodoxia hecha del único texto sagrado al que tenían libre acceso: aquel que compartían con los cristianos, de los que oficialmente formaban parte, la *Biblia*. Y la *Biblia*, desde luego, en su versión cristiana. Frente al cotidiano asedio del discurso cristiano, hegemónicamente asentado sobre el *Nuevo Testamento*, no han tenido más defensa, más arma de supervivencia, que su aferrarse a la literalidad del *Testamento Viejo*. Han sido literalistas (y, como tales, sin saberlo, parte de una tradición teñida de saduceísmo) porque no podían ser otra cosa. No es preciso buscar iniciadores ocultos, misteriosos intelectuales saduceos que hubieran oñciado de introductores de Gabriel da Costa en el mundo de la heterodoxia. La simple enseñanza de su madre, Branca, no podía, en buena lógica, ser de muy distinto tenor.

Complicáronse las cosas al llegar a tierra libre. Pero sólo de un modo relativo. La mayoría de ellos —ya lo hemos visto— no ansiaba sino ser reeducada. Unos pocos —Uriel entre ellos— se

aferrarán a la intuición religiosa primera que los llevó a su autárquico judaísmo. Será el drama.

Gabriel da Costa no soporta, en efecto, por más tiempo la dualidad; su condición de marrano se le hace angustiosa. No aspira sino a salir del desgarramiento, sellar en su carne el pacto con Yaveh y hallar en él la identidad que nunca conoció. La huida se había tornado inevitable.

Como *cristiano nuevo*, las cosas eran difíciles. La ley es terminante en su prohibirle la salida. A él y, naturalmente, a sus posesiones. El problema técnico de cómo sacar el capital familiar resuelto, lo demás era más sencillo. Con madre y hermanos, Gabriel da Costa se embarca —«no sin gran peligro»— en un navío holandés que los depositará a todos en Amsterdam. Circuncisos y eufóricos, hacen su entrada en la Jerusalén del norte.

Gabriel [*hombre de Dios*] da Costa es ya («modificado ligeramente») Uriel [*luz de Dios*] da Costa.

El encandilamiento parece haber durado muy poco. «Al cabo de unos días, me di cuenta de que las costumbres y reglamentos de los judíos apenas se ajustan a aquellos que fueron prescritos por Moisés[112]».

El estilo impresionista, de pincelada rápida, que es el del *Exemplar* —acosado el autor como lo está, no lo olvidemos, por el tiempo—, al acelerar el ritmo narrativo, tiende a hacer que el lector pueda representarse, como en una secuencia casi instantánea, procesos que se extendieron, en realidad, a lo largo de un período de más de veintidós años. Es uno de los más obvios efectos autolegendarios que quien estudia el caso debe —aunque sea con dificultad y un poco de melancolia— superar: la inmersión en el ámbito del tiempo mitico, del tiempo fuera del tiempo, *Jetz-Zeit*, tiempo mágico de la escritura, que es el del *Exemplar*.

El *transactis paucis diebus*, con que la autobiografía del suicida nos describe su toma de conciencia acerca del carácter «nomosaico» de las *mores et ordenationes* de la jerarquía judaica amstelodama, debe ser puesto, cuidadosamente, entre paréntesis. No puede, en cualquier caso, haber sido muy largo el tiempo que ha tardado en salir a la luz el conflicto. De 1616-17 es el primer documento que lo atesta: una carta del rabino León de Módena (Judá Arieh)[113],

dirigida a los *parnassím del kahal kados* de Hamburgo (ciudad a la que Uriel habíase desplazado por razones comerciales relacionadas con el negocio familiar), en la cual se arremete contra «cierto hereje a quien el mal espíritu agita y empuja a formular errores sobre la tradición oral y sobre nuestros sabios de bendita memoria, saduceo, boethusiano o caraíta, pues su verdadero pensamiento lo ignoramos. Hereje, en todo caso, epicúreo contumaz, puesto que tiene la osadía de alzarse contra nuestros rabinos, sobre los cuales se funda la casa de Israel [114] ».

La agresiva carta del, por lo demás nada modélico en su fervor, rabino de Venecia parece ser una respuesta a las *Propostas contra a tradição* enviadas por da Costa, con toda probabilidad, desde Hamburgo [115] en el año 1616. A los dirigentes de esta comunidad exhorta León de Módena a cortar por lo sano cualquier veleidad heterodoxa, del tipo de la que se está abriendo paso entre la joven generación de exiliados a la que va dirigido su libro *Maguen vesina*:

> «Y si, tras haberse informado vuestras señorías de que estas respuestas han llegado hasta ellos, ven vuestros ojos que no se arrepienten y no creen en todas las palabras de la Ley oral, y si vuestras señorias saben que continúan pronunciando las insolencias de las que ya se ha hablado, haced entonces publicar nuestro decreto en vuestra Sinagoga y, desde ese momento, los trataréis como excomulgados, hasta que den, a vuestros ojos, muestra completa de arrepentimiento [116] ».

El tono puede parecer excesivo (por el momento, Uriel no ha hecho más que proponer a la autoridad rabínica una serie de tesis referentes a la tradición oral, pidiendo respuesta a ellas [117]). No lo es tanto, si tratamos de fijar las fechas.

Año 1616. Hace tan sólo uno que los Estados Generales de las Provincias Unidas han autorizado oficialmente (oficiosamente, la tolerancia se había iniciado, por parte de las autoridades municipales de Amsterdam, con la fundación de la comunidad *Bet Jacob*, a la que sigue, en 1608, la de *Neve Salom*) a los judíos la práctica pública de su religión. No sin limitaciones, desde luego. Una comisión, formada, además de por los burgomaestres Adrien y Reinier Van Pauw, por el jurista Hugo Grotius, ha sido la encargada

de redactar el informe que había de servir de base al estatuto. Su texto trata de sopesar, muy meditadamente, pros y contras de la medida, y, si sus conclusiones son favorables, no dejan de establecer condiciones limitativas, a veces draconianas. Aparte de medidas administrativas de carácter bastante previsible (prohibición de matrimonios entre judíos y cristianos, obligación de asistir, una vez por semana, a un sermón cristiano, limitaciones comerciales muy concretas[118], absoluta prohibición de forma alguna de proselitismo[119], así como del empleo de cristianos al servicio de judíos…), lo que más llama la atención de este informe es el empeño que en él se pone en que se controle el efectivo carácter judío ortodoxo de la Comunidad Israelita, impidiendo que, bajo ella, se camufle variante alguna de ateísmo o de negación de la inmortalidad de las almas y de la existencia de premios y castigos ultraterrenos. Las autoridades deberán, así, asegurarse de que cada judío se ajusta a la estricta Ley de Moisés, haciéndole declarar, bajo juramento, que cree en «un Dios Creador y dirigente de todas las cosas… Que Moisés y los profetas han revelado la verdad bajo inspiración divina y que existe otra vida tras de la muerte, en la cual los buenos recibirán su recompensa y los malos su castigo[120]»

Al redactar su *Ordenanza, el Consejo de Amsterdam* suavizö considerablemente la propuesta, pero la línea fronteriza estaba trazada, y los dirigentes de la *Nação* sabían bien a qué riesgos atenerse si daban pie a sospechar que la transgredían. Cualquier asimilación entre judaísmo y ateísmo o negación de la inmortalidad recaería sobre la cabeza de la Comunidad entera.

Uriel da Costa había hablado y escrito, desde su llegada a Amsterdam primero, luego durante su estancia en Hamburgo, de la Ley y de la Tradición, pero también lo había hecho en contra de la vida eterna. No podía menos que hacerlo. Esa intuición había sido el eje de su retorno al judaísmo. Nada quedaría de su convicción judaica si se la arrebataban… A lo largo de toda su vida, la defendió con pasión: tal fue el origen de su tragedia.

En 1618, desde Venecia, León de Módena, mentor de los judíos amstelodamos y hamburgueses, dicta el primer *herem* contra aquellos «que consideran inteligentes a quienes contradicen las palabras de nuestros sabios y, pese a las miradas de Israel,

destruyen ante todos la muralla de la Torah; considerando todas las palabras de nuestros sabios como un caos, y llamando estúpidos y crédulos a quienes creen en dichas palabras [121] ».

Aquí se inicia el calvario del hidalgo de Oporto.

El retorno de nuestro personaje a Amsterdam, poco después de estos acontecimientos, está atestado por el *Livro de Bet Haim* [casa de la vida, cementerio judío de Oudekerk] *do kahal kados de Bet Yahacob*, que registra el entierro de la esposa de Uriel (a quien aquí, sorprendentemente, se designa por su nombre cristiano, *Graviel*) da Costa, Sara, de quien sólo los trabajos de Révah [122] han podido revelarnos que se llamó en Portugal Francisca de Castro, que era originaria de Lisboa y que fue cristianamente desposada por Gabriel en la iglesia de N. S. da Vitoria de Oporto, el día 5 de marzo de 1612. A más de esos pocos datos y la brevísima referencia del *Exemplar* acerca de su fallecimiento, nada tenemos que no sea la seca anotación del administrador del camposanto, la voz anónima del sepulturero:

> «El 15 de Tebet [5383/1623] cobré un florín por el entierro de Sarah da Costa, mujer de Gabriel da Costa [123] ».

De los años que se extienden hasta el primer herem dictado en Amsterdam contra Uriel da Costa, apenas si tenemos otro testimonio que el de su hostilísimo contradictor Semuel da Silva, quien nos explica, al inicio de su antiurieliano panfleto, cómo «durante algún tiempo, [Uriel] frecuentó las congregaciones, fingiendo estar a favor de las santas ordenanzas y estatutos de ellas», para de inmediato pasar a describirnos «el modo en el que comenzó a dar muestras del veneno que traía. Y cómo llegó al extremo de escribir un papel de su mano que negaba la tradición y la ley de boca, dada por Dios a Moisés en el monte Sinaí, y en la cual consiste la verdadera declaración de la ley escrita [124] ». De acuerdo con esta información del médico encargado en 1623 por los rabinos de refutarlo, Uriel no conocía la lengua hebrea, a cuyo estudio habría rechazado dedicarse, pese a las ofertas de enseñanza que le fueran realizadas («…este errado y atrevido contradictor nada sabe de hebreo, ni, por pura contumacia, quiso nunca

aprenderlo…»[125]). Insuficiencia, ésta, que, para Semuel da Silva, estaría en la base de los errores interpretativos cometidos por da Costa en ese primer período, anterior a su separación de la Comunidad, que estamos tratando de rastrear.

Primero llegaron las amonestaciones verbales, «con toda la suavidad que el caso permitía» escribe da Silva[126]. Las discusiones públicas y privadas. «No faltaron amigos, que velaban por su bien y los cuales le rogaron y amonestaron, una y muchas veces, para que retornase al camino recto y abandonase aquellos escritos suyos cuyo error habían mostrado muchos hombres sabios. Y mucho se trabajó para no tener que llegar al rigor[127]». En vano. Uriel habríase mostrado inasequible. Sus tesis clave nos han sido resumidas por da Silva:

> «que [la ley de boca] son fingimientos y falsedades, que la ley [escrita] no ha menester de tal explicación, y que él, y otros como él, pueden interpretarla. Afirmó que los dinim, por los cuales se rige y gobierna Israel, han sido enteramente inventados por hombres ambiciosos y malignos: rechazó el recurso aprobado y aplicado a la circuncisión, se burló de las condiciones para la fabricación y uso de los tefilin y de la mezuzah, declaró gran maldad celebrar dos días de Pascua, siendo así que la ley manda sólo uno. Dijo que todo Israel practica un culto extraño, el cual desea destruir como destruyó Guiddón el altar de Bahal. Y a ello añadió lo que es propio de una persona que dice tales cosas: no tener temor de Dios, ni tener alma. Lo cual equivale a no nacer, pues dijo que el alma del hombre es mortal y corruptible, y que acaba junto con el cuerpo, tal como sucede con las almas de los caballos y de los mulos, en las cuales no hay inteligencia. Bestial e injuriosa opinión, que fue la de la mala secta de Epicuro y su vil rebaño en Grecia; y la de el maligno y obstinado Sadok en Judea, con la abominable turba de los que lo siguieron y a quienes llamamos saduceos: de ésta apenas sabemos que quede huella hoy en el mundo, al menos en los lugares donde el cultivo del ingenio y el ejercicio de las letras humanas y divinas, salvo en algún particular mal formado, que, arrastrado ya por otras depravadas opiniones, se dejó arrastrar de tal modo por la pasión que acabó por caer en la ceguera de su alma, como sucede ahora en este caso que tratamos[128]».

El *herem* [129] era inevitable. El propio Uriel parece consciente de ello, en los párrafos que dedica a este acontecimiento en el *Exemplar*:

> «Como quiera que considerara ciertamente poco digno que por tal temor doblegara la espalda alguien que por la libertad había renunciado al suelo natal y a tantos otros beneficios, y que someterse a unos hombres que ante todo no tenían jurisdicción en tal causa, no era ni pio ni viril, decidí más bien soportarlo todo y perseverar en mi opinión, y fui así excomulgado por ellos del contacto con todos, e incluso mis hermanos, cuyo preceptor fui yo antes, se cruzaban conmigo por la calle sin saludarme, tal era el miedo que les tenían [130] »

Aún a comienzos de 1623, la flrma de Uriel da Costa figura entre las de los contribuyentes a las limosnas de la Comunidad. El 15 de mayo de ese mismo año (30 del *Homer*, 5383), el paso definitivo es dado. Por primera vez, el hijo del cristiano nuevo Bento da Costa Brandão es expulsado de la Sinagoga de Ámsterdam:

> «Los Señores Diputados de la Nación hacen saber a Vuestras Mercedes como, teniendo noticia de que había llegado a esta Ciudad un hombre que se hace llamar Uriel Abadot, y de que traía con él muchas opiniones erradas, falsas y heréticas contras nuestra santísima ley, a causa de las cuales había sido ya declarado hereje en Hamburgo y Venecia, intentó con la mayor suavidad y blandura todas las diligencias necesarias para que retornase a la verdad, todo lo cual fue llevado a cabo por la mediación de los Hahamim y de los Ancianos de la Nación en presencia de los señores diputados. Y viendo que, por pura pertinacia y arrogancia, persiste en su maldad y falsas opiniones, ordenan con los mandamientos de las Mahamadot de las comunidades y con los citados Hahamim, apartarlo como hombre enfermo y maldito de la Ley de Dios, y que nadie le hable, sea cual sea su rango: ya sea hombre, mujer, pariente o extraño. Que nadie entre en la casa donde esté, ni le proporcione favor alguno o se comunique con él, bajo pena de ser incluido en el mismo herem y ser apartado de nuestra comunidad. Y a sus hermanos, por respeto, se les

> concede un plazo de ocho días para apartarse de él. En Amsterdam, 30 de homer de 5383. [Fdo.:] Samuel Abarvanel, Binhamin Israel Abraham Curiel, Jospeh Abencar, Rafael Jesurun, Jacob Franco [131] »

Da Costa ha podido vivir inicialmente —como lo hará hasta el fin, treinta y tres años más tarde, Baruch de Espinosa— el *herem* como una experiencia, al menos en parte, liberadora. Más allá de sus aspectos dolorosos inmediatos (la separación de sus parientes, en particular), lo coloca, flnalmente, en la óptima tesitura de tener que pensar por cuenta propia:

> «Llegado a este punto, proyecte escribir un libro en el que mostrar la justicia de mi causa y, de un modo explícito, probar, a partir de la propia ley, la vanidad de todo aquello que los fariseos siguen y observan, y la repugnancia que, respecto de la ley de Moisés, tienen sus tradiciones e instituciones [132] ».

Pero los tiempos no estaban aún maduros, ni está hecho el *caute* espinosiano para el carácter impetuoso de Uriel. Una vez lanzado a la polémica, sus tesis van, por su propio peso, desviandose y desviándolo hacia un terreno sumamente peligroso —el terreno, por lo demás, que a él realmente le interesa—, el de la mortalidad del alma:

> «Luego de iniciada mi obra, llegué incluso (preciso es que todas las cosas, del mismo modo en que acaecieron, sean, lisa y llanamente, narradas) a sumarme, con resolución y firme decisión, a la opinión de quienes defienden como temporales los premios y castigos de la vieja ley, y apenas si se preocupan de la otra vida ni de la inmortalidad de las almas [133] »

Da Costa no ha sabido calcular el riesgo y se ha metido, él solo, en la boca del lobo. Sus adversarios no tendrán que darle más que un empujoncito para ponerlo en manos del brazo secular. La falta de cautela de que hará gala en todo este asunto resultaría asombrosa en alguien menos sistemáticamente imprudente que Uriel.

El encargado de tender el cebo es el ya citado médico Semuel da Silva. Sin revelar su nombre, «por respeto a la sangre de la cual procede[134]», el autor del *Tratado da immortalidade* arremete contra un Uriel da Costa que ni siquiera ha llegado a publicar aún su libro. Sea a través del impresor Ravesteyn, a quien da Costa había confiado el manuscrito, sea pura y simplemente aprovechando la notoria falta de discreción del propio autor, da Silva se ha hecho con «un solo cuaderno, que damos y atestiguamos ser de su propia mano[135]»: el que contiene los capítulos 23, 24 y 25 del original dacostiano en su inédita primera versión. Y que acabarían siendo capítulos 1, 2 y 3 de la parte segunda, en su definitiva respuesta al *Tratado da immortalidade*. Ese «cuaderno» del cual hace uso da Silva estaba dedicado a refutar los argumentos de la tradición farisea en favor de la inmortalidad del alma[136], y en él planteaba Uriel da Costa su apuesta por un retorno al literalismo que él atribuye a la corriente saducea. Como el propio Uriel reconoce, sus enemigos tenían motivos más que sólidos para «alegrarse de que hubiera llegado a tales conclusiones[137]». Daban, en efecto, la ocasión perfecta para destruirlo.

Si lo que Semuel da Silva o sus mentores pretendían era tender una trampa al hereje, éste no hizo sino facilitarles las cosas, lanzándose de cabeza en ella. A toda prisa, reelabora el proyectado libro, para introducir en él su contrarréplica al autor del *Tratado da Immortalidade*, y en 1624 hace imprimir por Ravesteyn, su *Examen das tradiçoens Phariseas conferidas con a Ley escrita por Vriel Jurista Hebreo cum reposta a hum Semuel da Silva seu falso Calumniador*. Es todo lo que se nos conservó de la obra durante tres siglos y medio: su título. Lo demás se lo habían llevado las llamas. Estúpidamente, Uriel da Costa había servido su propia cabeza en bandeja a los rabinos. Estos no tuvieron más que tomar un ejemplar del libro, depositarlo ante los tribunales ordinarios de justicia, y aguardar veredicto[138]: diez días de cárcel, mil doscientos gulden de fianza (pagados por sus hermanos, bajo nombre supuesto), trescientos florines de multa y la quema de todos los ejemplares de la obra, que aún se hallaban, sin distribuir, bajo custodia del impresor[139]. Era el 27 de noviembre de 1624. Hasta el asombroso descubrimiento y posterior edición en 1993, por parte

de H. P. Salomon y I. S. D. Sassoon, de un ejemplar completo del libro de Uriel da Costa en la Biblioteca Real de Copenhague, no ha existido otra fuente del contenido de ese *Exame das tradíçoes phariseas conferidas com á lei escrita por Uriel Jurista Hebreo, com resposta a hum Semvel da Silva que faz offiçio de medico, seu calumniador*, que los pasajes que, para ser refutados, reproduce de su primera versión el *Tratado da Immortalidade* [140]. El trabajo de Salomon y Sassoon abre una nueva perspectiva a las investigaciones urielianas.

Se inicia, a partir de la condena de 1624, y de la consiguiente destrucción de su libro, un período de reflexión en la vida de Uriel da Costa que se prolongará a lo largo de quince años, de los cuales no poseemos más testimonio que las escasas veinticinco líneas del *Exemplar Humanæ Vitæ*. Apenas si nos enteramos de que su juicio sobre Epicuro (a cuya escuela había sido asimilado, siguiendo el canónico uso fariseo —«epicúreos y saduceos…»— por sus acusadores) se ha modificado, pasando del rechazo a la atracción, aunque sólo sea de oídas (de oídas, ¿de quién?, ¿quiénes son esos «amantes de la verdad» de los que se nos habla en el *Exemplar* [141] como expositores de un epicureísmo radicalmente opuesto al denostado por los fariseos?); Uriel da Costa ha muerto sin haber leído una sola línea del maestro del Jardín. Del paso de los años y de la experiencia, sólo parece haber sacado el hereje de Amsterdam la lección de su ratificarse en la duda, cada vez más honda, cada vez más insostenible. Del cuestionamiento de la Ley Oral a la final supresión del carácter divino de la Ley Escrita misma, el camino ha debido de ser largo y tortuoso: las tres líneas en que es descrito no nos permiten siquiera hacernos una idea aproximada. Uriel se ha hecho —lo han hecho—, en todo caso, más viejo, más cauto. No ha vuelto a publicar —que sepamos— una sola cuartilla. Y es un hombre maduro y cansado quien razona, con la radicalidad escéptica que el *Exemplar Humanæ Vitæ* nos retrata, su decisión de hacer de *mono entre los monos*:

> «Llegué, finalmente, a la conclusión de que la ley no era de Moisés, sino uno de tantos inventos humanos como en el mundo son. Mucho en ella está en conflicto con la ley natural, y no podía ser que el Dios autor de la naturaleza fuese

> contradictorio consigo mismo; y contradictorio sería proponer a los hombres hacer cosas contrarias a la naturaleza, cuyo autor dice Él ser. Una vez llegado a esta convicción, me dije: ¿qué utilidad (y nunca hubiera acudido a mi ánimo tal pensamiento), hay en perseverar en este estado hasta la muerte, separado de la comunidad de estos patriarcas y de este pueblo, tanto más cuanto que extranjero soy en este país y no tengo familiaridad con sus habitantes, cuya lengua ignoro? Más sensato sería volver a la comunidad con ellos y seguir sus huellas, tal como lo desean, actuando, según se suele decir, como mono entre los monos. Guiado por esta consideración, volví a su comunidad, retractándome de mis afirmaciones y suscribiendo sus opiniones, cuando habían transcurrido ya quince años desde que fuera separado [142] ».

Quince años es un lapso muy largo en la vida de un hombre. ¿Qué ha sido del hidalgo de Oporto durante ese período? ¿Ha viajado para esquivar los efectos de marginación económica que el *herem* trae consigo? Es lo que supone Carolina Michaelis, que lo sitúa, durante algunos años, en Hamburgo, en donde la familia tenía, probablemente, negocios. Es lo que parece seguirse, por otra parte, de algunas de las fórmulas utilizadas por los rabinos de Ámsterdam en su correspondencia con Jacob Halevi de Venecia, acerca del problema planteado por la permanencia de la madre de Uriel junto a su hijo, pese a la explícita prohibición enunciada en las líneas finales del *herem* de 1623. Esta correspondencia, dificil de datar, pero en todo caso anterior a 1628, fecha de la muerte de Sara (antes Branca) da Costa [143], plantea un problema delicado. Es de suponer que Sara estaba ya enferma; madre, además de serlo de Uriel, de dos de los miembros influyentes de la comunidad —Joseph llegará a ser *parnas* en el año 5410—, su actitud de fidelidad al hijo condenado pone a todos en situación difícil: extender a ella la condena y negarle lugar en el cementerio de Oudekerk, además de violar formalmente la ley, resultaría inaceptable para los piadosos hermanos, Abraham y Joseph (varios de cuyos allegados reposaban ya, por cierto, en *Bet Haim* [144]), concedérselo podía debilitar la posición de la autoridad rabínica, al ver burlado su mandato. ¿Qué hacer?

«Se encuentra entre nosotros —*consulta la Comunidad* — un hombre malo y perverso que niega por completo la tradición oral, escarnece la autoridad rabínica; profiere ultrajes y blasfemias contra nuestros santos doctores.

Niega además los principios fundamentales de la fe, tales como la inmortalidad del alma y la resurrección, y desdeñosamente afirma y proclama que no hay diferencia alguna entre el hombre y el animal. Niega muchos de los milagros mencionados en la *Torah*, así como también los prodigios realizados por Elias y Eliseo.

Es más. Ha tratado de imprimir y publicar un libro en lengua vulgar para mejor inculcar todas sus falsas y nocivas doctrinas.

En vista de ello, los jefes de la Comunidad —tras realizar diligencias cerca de las autoridades del Estado— le embargaron los libros y los quemaron públicamente, encerrándolo en una prisión y consiguiendo finalmente expulsarlo de la ciudad; pues, como la libertad religiosa reina en aquel país y no existe inquisición en materia de fe, no fue posible obtener para él la pena de muerte, sino la de expulsión.

No obstante, alcanzarlo han los pecados de su maldad y ya caerá en el lugar al que se retiró.

Llegamos ahora al asunto de nuestra consulta.

Tiene este hombre perverso madre, ya anciana, y dos hermanos, hombres de gran merecimiento, en quienes no se halló opinión heterodoxa, ya que, al conocer las teorías de su hermano, habían cortado toda relación con él, siguiendo el ejemplo de todos los demás miembros de la Comunidad, que habían promulgado anatema mayor contra él.

Su madre, sin embargo, sigue un camino totalmente contrario. Vive en su misma casa, lo toma de la mano, sigue sus doctrinas, consume la carne de las reses que él sacrifica, come en el verdadero día de Kippur y ayuna en el dia en que, según los cálculos de su hijo, supone que es el auténtico Kippur, procediendo de modo análogo en lo relativo a la Pascua y al trabajo de los días santificados.

Ahora bien, habiendo sido anatemizada y excomulgada y advertida de que, si muriese en estado de rebelión, no seria inhumada en el cementerio israelita, y como, a pesar de ello, no se dio por afectada ni corrigió su error, queremos, por este motivo, preguntar —y ello en atención a sus dos excelentes

hijos— si, en caso de fallecer en estado de rebelión, podemos, o no, dejarla insepulta».

La respuesta de Halevi no se hace esperar:

> «Desde el punto de vista del derecho judaico, no puede serle negado a mujer decente lugar en el cementerio israelita… Ahora bien, por cuanto el precepto de la circuncisión equivale a la suma de todos los preceptos, y el de enterrar a los muertos es sólo un precepto de caridad, siempre y cuando sea para dar mayor vigor a las leyes, es lícito infringirlas ocasionalmente.
>
> Por consiguiente, si están de acuerdo en ello los sabios de esa ciudad, también lo estoy yo —para mayor gloria de nuestros profetas y doctores— en que procedan como mejor lo apruebe el tribunal rabínico de la ciudad, aplicando a la réproba un castigo más riguroso de lo que la ley establece, con el fin de que todo el pueblo lo sepa y escarmiente [145] ».

La influencia social de los hijos prevaleció, sin embargo, finalmente sobre el consejo del rabino. Sara da Costa fue enterrada en *Bet Haim* el 4 de octubre de 1628.

Y aquí se acaban los datos.

Dos observaciones sólo, antes de pasar a otra cosa.

La primera es la constatación de que, en apariencia al menos, las cuentas no salen. Si el primer *herem* amstelodamo contra Uriel ha sido dictado en 1623, sumándole los quince años de que aquí se nos habla, más los otros siete transcurridos entre el segundo *herem* y la segunda reconciliación, obtendríamos la fecha inverosímil de 1645, siendo así que tenemos constancia irrevocable de que el suicidio se ha producido en el año 1640. El desajuste es, sin embargo, fácil de resolver, si aceptamos la hipótesis de Gebhardt: el cómputo de los quince años de que habla el *Exemplar Humanae Vitæ* hay que hacerlo a partir del *herem* veneciano de 1618.

La segunda concierne a mi extrañeza acerca de esa total ignorancia de la lengua del país, que Uriel esgrime como argumento de peso en favor de su reintegración a la Nação… ¡diecisiete años después de su llegada a la ciudad del Amstel! Una ciudad en la que no podía hablarse de ghetto y en la que las relaciones (comerciales,

pero también, con ellas, toda la gama social de cotidianidades que aquéllas traen consigo) entre cristianos y judíos estaban a la orden del día.

¿Fue el deseo de volver a contraer matrimonio el motivo clave de la formal reconciliación de Uriel da Costa con la Sinagoga? Es muy posible. Asi, al menos, lo parece sugerir la amarga referencia del *Exemplar* a la inmediata frustración de tal propósito [146]. Hace ya diez años, en todo caso, que había enviudado de Sara; cinco, al menos, desde que —tras la muerte de la madre— vivía solo. La legislación holandesa le impedía tomar mujer cristiana, su excomunión le vetaba el matrimonio judío sin pasar por la solicitud previa de reconciliación. En nada creía ya: ¡qué más podía dársele respetar las apariencias y suplicar perdón a los rabinos! El levantamiento del *niduim* no requiere ceremonia solemne ni humillación pública; la gestión ante la Sinagoga de uno de sus parientes bastó para cerrar el trato.

Calculó mal. Una vez más. Estaba marcado y no podía esperar que, cumplido el trámite, lo dejaran, sin más, vivir a su aire. Preciso era que diese muestras fehacientes de su arrepentimiento. O, al menos, de su no reincidencia. Burlar las normas alimentarias, en otro cualquiera hubiera sido considerado una simple falta privada; en Uriel, que era deudor ante sus jueces de la generosidad hacia él mostrada por la comunidad, era una traición, casi un crimen. Hasta algo tan universalmente reconocido y practicado (y, por otra parte, legalmente tipificado en el estatuto del judío holandés) por la Comunidad como lo era la negativa a hacer proselitismo entre ciudadanos cristianos, fue considerado, en su caso, signo de perversidad y evidente desprecio hacia la religión mosaica. Esta vez no hubo piedad. El *herem* que lo golpeó fue ahora el de grado máximo: *shamattam* [147]. Se acabaron los miramientos; era llegada la hora de la destrucción pura y simple. Había sido borrado del libro. Los lazos familiares, hasta entonces más o menos camufladamente mantenidos, fueron cortados de un tajo; en lo afectivo como en lo económico. Privado por sus hermanos de todo recurso a los negocios familiares, Uriel da Costa hubo de verse reducido a una extrema estrechez. De sus proyectos matrimoniales, ni que hablar hay.

«La turba petulante gritaba a grandes voces, crucificalo,

crucificalo». El *mahamad* le dio una última oportunidad de hacer pública enmienda, pasando la ceremonia de la flagelación, para eludir su separación definitiva. «Respondi que, sencillamente, no podía cumplir tal cosa[148]». ¡Pobre Uriel da Costa! No podía sospechar siquiera cómo siete años más tarde, fisicamente caduco y moralmente derruido, sería él quien solicitaría de la paternal bondad de los rabinos someterse al gran guiñol de la enmienda honorable:

> «Entré en la Sinagoga, llena de hombres y mujeres que habían venido como para un espectáculo, y, llegado el momento, subí a un estrado que hay en medio de la Sinagoga para los sermones y demás oficios, y allí, con voz clara, leí un escrito, redactado por ellos, en el que se contenía mi confesión: que yo era digno mil veces de la muerte, pues había cometido desde la violación del Sabat y la no observancia de la ley hasta su misma violación, ya que había disuadido a otros para que se hicieran judíos, y que, para reparar todo ello, estaba dispuesto a ejecutar sus órdenes y cumplir cuanto me fuere impuesto, prometiendo, por lo demás, no reincidir en semejantes iniquidades y crímenes. Acabada la lectura, bajé del estrado y, acercándoseme el Sumo Sacerdote, susurróme al oído que me apartase hacia un ángulo de la Sinagoga. Así lo hice, y díjome el portero que me desnudara. Hícelo hasta la cintura, me até entonces un lienzo en torno a la cabeza, quitéme los zapatos y extendí los brazos agarrándome con las manos a una especie de columna. Acercóse el portero aquel y atóme las manos con una cuerda. Acto seguido, llegó un sayón, tomó unas correas y propinóme en la espalda treinta y nueve azotes, según es tradición: pues está en la ley que no debe excederse el número de cuarenta, y como son hombres muy religiosos y observantes, cuidanse mucho, no vaya a ser que pequen por exceso. Entre azote y azote, cantaban salmos. Cuando hubo acabado, sentéme en el suelo, y llegó el predicador o sabio (cuán ridículas son las cosas de los mortales) y me absolvió de la excomunión, Y hete aquí que de nuevo se abrían para mí las mismas puertas del Paraíso, de cuyo umbral y acceso me había sido vetado el paso con férreas cerraduras. Luego tomé mis ropas y me postré en el umbral de la Sinagoga, y el custodio aquel sostenía mi cabeza. Todos los que salían pasaban sobre mí, levantando un pie por encima de

> la parte inferior de mis piernas; y esto hicieron todos, así niños como ancianos (no hay monos que puedan exhibir actos más absurdos ni gestos más grotescos a los ojos de los hombres) y, acabado todo, cuando ya nadie quedaba, salí de aquel lugar y, una vez que el que me asistía húbome quitado el polvo (y que nadie venga a decir ahora que no me trataron honorablemente, ya que, si bien flagrantemente me golpearon, igualmente luego me compadecían y me acariciaban la testuz), volví a casa [149] ».

La sinagoga quedó vacía. Cuando él salió de allí era ya un hombre muerto. Pasaron pocos días:

> «…bruscamente, cerró la puerta de su casa y disparó contra sí mismo con una pistola que para tal fin tenía preparada, de un modo lastimoso [150] ».

Previamente, había querido atentar contra el autor de su desdicha. También en eso fracasó.

§ 1.2. CRÍTICA DE LA INMORTALIDAD DEL ALMA

> «Algún tiempo moré yo en la oscuridad en la que veo a muchos embarazados y dubitativos con las perplejidades de falsas escrituras y las doctrinas de hombres fabuladores, no pudiendo tocar suelo firme ni atinar con esa vida eterna tan pregonada por tanta gente y con el lugar en el que se había de gozar de ella, pese a verse que la ley nada dice acerca de cosas tan grandes y de tan alta importancia. Mas después que, por amor de la verdad y llevado por el temor de Dios, me dispuse a despreciar y vencer el temor de los hombres, puesta sólo en ella mi confianza, en todo se trocó y mudó mi suerte, porque alumbró Dios mi entendimiento, sacándome de las dudas y demás cosas que me afligían, y poniéndome en el camino de la verdad con firmeza. Y todos mis bienes pujaron y crecieron a la vista de los hombres, y mi salud fue guardada con tan particular y notoria asistencia divina que aun los menos inclinados a ello viéronse constreñidos y obligados a

> confesarlo así. Vivo, pues, contento de conocer mi fin y de saber las condiciones de la ley que Dios me ha dado a guardar, no fabrico castillos en el aire, alegrándome o engañándome vanamente con esperanzas falsas de soñados bienes, ni me entristezco tampoco, ni me perturbo con el miedo de mayores males. Por el ser de hombre que Dios me dio y por la vida que me prestó, doyle muchas gracias, porque, siendo antes de yo ser, nada me debia, y me quiso hacer hombre y no bestia; y de veras que la cosa que más me afligió y fatigó en mi vida fue el pensar e imaginar, durante algún tiempo, que había bien y mal eternos para el hombre y que, conforme a lo que obrase, así ganaría el bien o el mal; acerca de lo cual, si se me hubiera dado entonces a elegir, habría, sin demora, respondido que no queria ganancia tan arriesgada y que antes me conformaba con ganar menos [151] ».

Asi acaba el fragmento que Semuel da Silva da como correspondiente al capítulo XXV, capítulo 3 de la segunda parte en la edición de 1624 (*Em que se ponem os erros e mals que procedem de se ter a alma do homem por immortal*) del libro de Uriel. ¡Imprudente Uriel da Costa [152] !. No nos dejemos llevar por el espejismo de las lineas en que se hace apasionada crítica de las «vanas esperanzas». Si algún texto nos permite apreciar el abismo que separa al autor del *Exame das trádíções farisaicas* del frio rigor del que hara regla, un decenio más tarde, Baruch de Espinosa, es precisamente éste, cargado de pasión y de antropomorfismo religioso.

Uriel no es un profesional de la filosofía ni de la teología, y eso se nota. No dominaba la exégesis bíblica y, por lo que conservamos, escribía en un portugués poco elegante. ¿En dónde radica, entonces, su atractivo? Me lo he preguntado muchas veces. No admite comparación técnica con la finura estilística ni la formación de un Menasseh ben Israel, o con la seriedad exegética de Rephael de Aguilar —ambos, por otra parte, refutadores de mucha más talla que el agresivo Semuel da Silva—. Y, sin embargo, nuestras simpatías caen siempre del lado del suicida portuense. Quizás porque, si su obra teórica no fuera lo certera que la ocasión exigía, su vida, y sobre todo su muerte, si lo fueron. De cuanto escribió —y se nos ha, fragmentariamente, conservado—, sólo el *Exemplar*

Humanæ Vitæ está (pese a los problemas que nos plantea el conocerlo, no en el verosímil original portugués, sino en su traducción latina) a su altura.

1.2.1. Pero hay que hablar de esas páginas *sobre la mortalidad del alma* que sólo el celo refutador de Semuel da Silva sirvió para conservar durante más de tres siglos.

Desazonadoras. La entidad del tema no acierta a hallar aquí ni un estilo literario ni un rigor argumentativo adecuados. Todo es pobre en el texto. Y lo terrible es que, en lo fundamental, tiene razón: ha intuido claramente la línea por la que iba a desarrollarse el debate treinta años más tarde —el abierto por los libertinos franceses, a quienes, sin embargo, desconoce—, pero no ha dispuesto de los recursos precisos para reducir su intuición a concepto. Y, en materias tan delicadas, el diletantismo suele pagarse muy caro.

Esta es la línea de intervención que explotara ya el dogmático (pero no inhábil) panfletista encargado en 1623 de fulminarlo. No le falta razón. Confesar, como lo ha hecho en su primer escrito Uriel da Costa, la ignorancia textual de sus propias fuentes, es una de esas ingenuidades que no pueden sino tener consecuencias mortíferas para el autor.

Al justificar, en efecto, su rechazo de algunos de los libros de la *Escritura* como apócrifos, Uriel (que no sabe, por otra parte, una palabra de hebreo) ha escrito la siguiente, y en verdad extrañísima, reivindicación de un misterioso saduceísmo, a cuyos textos no habría podido acceder:

> «Es preciso saber que, entre los libros que los Fariseos nos venden o dan como verdaderos, hay muchos que los Saduceos rechazan, y dicen cuáles son los verdaderos. Y no sé con exactitud cuáles sean, ya que no he podido entrar en comunicación con dichos Saduceos, pero, aun sin esta comunicación, por el tema de las cosas, se puede concluir qué libros o qué parte de ellos deben ser rechazados o aceptados. Y en lo que me afirmo es en que, siendo estos hombres tan sospechosos, o, por mejor decir, tan poco veraces en sus cosas, la Escritura que no tuviere en su favor más testimonio que el

> suyo deberá ser considerada muy sospechosa y dudosa, y, en el caso de que tuviere en su contra el testimonio de otros Judíos, que nieguen su verdad, no nos merecerá ningún crédito. Y, así, quienes amen la verdad y deseen acertar, deberán procurar, con toda su fuerza, enterarse de lo que dicen los Saduceos acerca de la verdad de los libros que quisieron introducir en contra de los sagrados y divinos, para que de esta manera no vivan y sean engañados con la falsedad que en ellos se encierra, y puedan vivir en el verdadero conocimiento que el crédito dado a las escrituras mentirosas y vanas suele impedir alcanzar [153] ».

A lo cual, da Silva tendrá extraordinariamente facil responder, dando vuelta al supuesto racionalismo de Uriel, y preguntándose acerca de la extrema irracionalidad que supone dar fe a textos (saduceos) que ni siquiera se ha llegado a ver:

> «[…] acusa a los fariseos de haber falsificado [*la Escritura*] sin decirnos por qué interés, ya que si era por contradecir a los saduceos, él mismo confiesa a continuación que nada sabe de ellos, ni siquiera cuáles libros admiten y cuáles niegan […] Mal podría sufrirse la ignorancia de este ciego que dice que nos mostraría los libros canónicos y aprobados si hablara con los Saduceos y se informara de ellos, como si los Saduceos tuvieran autoridad alguna entre el pueblo y no fueran abominados por él […] Y, así pues, cree y sigue aquello que no ha visto ni sabe [154] »

Queda, así, distorsionado, aun antes de entrar en materia, el debate. Uriel pierde, de entrada, la posición de ventaja que pudiera haberle proporcionado su apuesta por la crítica racionalista, y el defensor de la ortodoxia que es Semuel da Silva puede presentarse a sí mismo, ante el lector, como defensor de la sensatez, frente a la arbitrariedad metodológica de su opositor.

Nos hallamos ante un debate sobre la invalidez de la «ley de boca», esto es, de la «tradición oral», celosamente guardada por los fariseos como complemento y exégesis de la Ley escrita, dada por Yaveh a Moisés, y que fuera ya precisamente cuestionada por Uriel desde el momento mismo de su circuncisión, constituyendo el nuclear punto 7.º de sus *Propostas contra a tradição*, tal como nos

las transmite Rephael de Aguilar:

> «7.a *CUESTIÓN* del proponente, que dice que no se debe decir que haya Ley de boca, ni ninguna otra que la escrita. Y ello por dos razones: porque no parece en la Ley hallarse otra ni declaración de ella, y porque esto debería estar expreso en la Ley [155]».

Alguna formulación afortunada, sí es posible hallar entre las líneas de este primer da Costa. Aquella, en particular, que compara a «quienes pregonan la inmortalidad del alma y la resurrección de los muertos» con «hombres que quieren subir por una pared lisa sin escala y que, no teniendo en qué apoyarse, cada vez que extienden la mano o tratan de asentar el pie, resbalan y caen [156]. Pero la argumentación es, en general, muy insuficiente. Uriel tiene un par de ideas (claves, eso sí) muy claras, y las repite machaconamente, sin pararse en esgrimas categoriales. Esas ideas, puestas en escaparate desde la primera línea, son: 1) que el alma de los hombres es, como la de los animales, mortal, y 2) que se genera mediante el simple mecanismo de la reproducción física. Nadie podría negar la fuerza subversiva, en el siglo XVII, de tal perspectiva —y ahí está la experiencia del libertinismo para demostrarlo—, pero no basta con ver clara la línea tendencial de ruptura. El desarrollo que le da Uriel no va mucho más allá de reiterar una convicción inconmovible:

> «[…] qué cosa sea el alma del hombre […] El alma del hombre […] decimos que es y se llama espíritu de vida mediante el cual se vive, y que está en la sangre. Y como este espíritu vive, el hombre actúa y se mueve en tanto le dura y no se extingue, desapareciendo naturalmente o por motivo de violencia, y no hay diferencia entre el alma del bruto y la del hombre otra que la de ser la del hombre racional y carecer la del bruto de razón: en lo demás, nacer, vivir y morir son iguales para todos, como dice Salomón: *y no tiene el hombre ventaja sobre el animal en la duración, porque todo es vanidad*. Así que el alma del animal es su sangre, aunque espirituada, como dice la ley, y en ella consiste y está dicha alma: del mismo modo en que el alma del hombre

consiste en la sangre y el espíritu vital [157] ».

En el libro de 1624, se desarrollará con mayor amplitud esa hipótesis, a lo largo el capítulo 9 de la segunda parte, bajo el título *Que a alma do homem está no sangue*, en el cual Uriel rebate ya las previas acusaciones de Da Silva:

> «Nos acusa de que dijéramos que el alma del animal estaba en la sangre espirituada y que en ella consistía el alma, como lo dice la ley. Y acerca de esto, dice él que la ley hablaba sólo metafóricamente y no porque así fuera en realidad; porque el alma era una substancia incorpórea, indivisible y principio de vida, mientras que, por el contrario, la sangre es corruptible, divisible y tan lejos de ser alma o de tener siquiera nada que ver con ella, que ni aun vida tiene, ni es parte del cuerpo animal, y mal podria una tan vil y baja materia ser alma. Por lo cual no se podría soportar, dice, la ignorancia de un idiota que, sin saber el alfabeto de la filosofía, se atreve a definir las almas, siendo tanta y tan crasa su ignorancia que a las palabras que le ley dice acerca del alma del bruto, que el tan mal interpreta, las aplica en el mismo sentido al alma del hombre, sin más prueba que su propia palabra [158] »

Es en este capítulo 9 de la segunda parte —inédito hasta la edición Salomon-Sassoon— donde Uriel da Costa afronta con mayor despliegue de argumentos los reproches de sus contradictores y trata de enlazar de modo más directo con la tradición clásica. Aunque la erudición le falle:

> «No dudo de que los hombres de entendimiento, considerando las cosas que dice [Semuel Da Silva], me excusarían del esfuerzo de responderle…, mas no estaría bien dejarlas totalmente sin respuesta. Además del testimonio de la ley, que dice que el alma del animal está en la sangre, y en ella está y consiste dicha alma, es ésta una consideración muy antigua y trillada entre los filósofos. Un tal Critias [159] , para mostrar y confirmar que el alma era la sangre, daba como prueba que las partes de los animales que carecen de sangre, como son los dientes, las uñas o los cabellos, no sentían: de donde se seguiría que la virtud del alma sensitiva procedía de

la sangre, ya que donde no hay sangre, no hay sensibilidad».

El punto de arranque de la argumentación de Uriel resulta prometedor, en lo que tiene de filiación lucreciana:

> «Sabido es que tenemos algo a lo que se llama alma, preguntémonos ahora qué cosa sea lo que genera esta alma en el cuerpo del hombre. Responderemos que en esta cuestión hay pocas dudas, y que es claro como el sol que genera el hombre el alma dentro de otro hombre por generación natural, del mismo modo en que un animal genera el alma dentro de otro animal semejante a él; y así, que un Elefante genera a otro Elefante igual de prudente; la zorra a otra zorra tan astuta como ella; el caballo a otro caballo igual de fuerte, obediente y brioso; el hombre, por consiguiente, genera a otro hombre racional como él y de corazón inteligente, que es la diferencia que lo separa de los brutos [160] ».

La cosa no va, sin embargo, mucho más allá de lo programático. Pretender fundamentar tales tesis materialistas sobre la autoridad del Texto Sagrado revela una actitud decididamente «antigua», casi arcaizante, en un siglo en que comienza a apuntar la posibilidad de cuestionar todo texto y escapar a cualquier autoridad.

No debemos llamarnos a engaño: la actitud de Uriel da Costa respecto de la Escritura en 1623 es precisamente la opuesta de la que Baruch de Espinosa defenderá en el *Tractatus Theologicao-Politicus*: el principio conforme al cual el conocimiento de la Escritura debe ser sacado de la propia Escritura, de la peculiaridad literaria misma de lo que allí se escribe, no es sino expresión de la voluntad desacralizadora característica de «ese tratado de nombre impío» —por retomar la expresión de Albert Burgh [161]— que acometerá la tarea de trazar una arqueología política de lo escrito: de reducir la Escritura a escritura. Sólo la reinserción del texto mismo —de todo texto— en el ámbito insoslayable de lo imaginario, puede —como lo piensa el Espinosa del *Tractatus Theologíco-Políticus*— permitirnos salir del mundo bienintencionado de las aporías urielianas, empeñadas en defender aún el buen texto divino frente a sus malos comentaristas —o, lo que es lo mismo, la buena tradición escrita frente a la mala

tradición oral. La ruptura espinosana operará aquí como un hachazo — aun cuando ya Juan de Prado y Daniel de Ribera la hayan, en algunos aspectos, y a su manera más bien escéptica, compartido. Ningún privilegio posee la escritura que pudiera automáticamente liberarla del peso de la fabulación imaginaria. Y, así, ((buscar la sabiduría y el conocimiento de las cosas naturales y espirituales en los libros de los profetas será, pues, apartarse por completo del camino adecuado; conforme a las exigencias de la época, de la filosofía y de mi tema —*concluirá, pues, Espinosa*—, he decidido poner todo esto ampliamente de manifiesto, sin preocuparme de los aullidos que la superstición no dejará de lanzar [162] ».

«Conforme a las exigencias de la época», dice Espinosa. En cuanto a Uriel, no parece que se haya apercibido de tal demanda hasta muy poco antes de su muerte, en el momento de hacer ese saldo biográfico que es el *Exemplar Humanæ Vitæ*, cuando, toda creencia textual derrumbada, parece, de pronto, haber querido apostar fuerte a la carta de la «ley natural». Demasiado tarde. Su muerte no nos permite, al respecto, sino especulaciones muy hipotéticas, sobre las que volveremos más adelante. Pero, de hecho, no habiendo sabido —o podido— en 1623 romper con el carácter sacral del texto, da Costa queda atrapado en una insuperable contradicción que Semuel de Silva no podrá sino explotar a fondo, exigiéndole la imposible argumentación de su preferencia por la autoridad de una secta (la de los aborrecidos *saduceos*), frente a otra (la de los institucionalmente hegemónicos *fariseos*):

> «Quién podrá luego soportar la obstinación y maldad de quien todo esto niega porque dice que lo niegan los Saduceos, lo cual no creo ni puede él saberlo. Mas aunque lo negaran poco importaría, pues los Saduceos tuvieron su principio y nombre de Sadok, hombre perverso, que, por pasión y contumacia, dejó a su maestro Antiguo y reunió una turba de gente perdida a la que, con falsa predicación, persuadió contra los Fariseos, varones santos y estudiosos, apartados de las costumbres y usanzas del vulgo, que por eso eran llamados *Parussím* Fariseos, a saber, apartados, cuya doctrina fue siempre sólida, fiel y fundada en las verdaderas tradiciones, y como tal fue aceptada y respetada por todas las edades, y la de los Saduceos, como abominable, fue rechazada y deshecha en

> poco tiempo y destruida de tal modo que no hubo nunca más memoria de ella, ni se sabe hoy que la haya, y quedaron malditos y condenados como malsines, herejes, renegados, y para ellos, en tiempos del Rabban Gamaliel, se forjó en la hamidah el verso aquel que dice: No hay esperanza para los renegados y Véanse todos cuantos herejes y malsines perdidos, para en todo el mundo y por la boca de todo Israel fuesen malditos como lo son, tres veces al día [163] ».

Responder a ello que los fariseos son «hombres tales que tienen por oficio o locura distorsionar las palabras, torcer e interpretar aviesamente las escrituras, para confirmar y dar firmeza con ellas a sus confusos sueños», como lo hace da Costa [164], es una injuria, tal vez brillante. Quedamos a la espera del argumento… ¡Y nos quedamos con las ganas! No lo hay.

De lo que Semuel de Silva parece, en todo caso, darse cuenta mejor que el propio Uriel da Costa es de que la fundamentación justa de sus tesis pasa, muy precisamente, no por una relectura de los textos bíblicos (que, por otra parte, no puede realizar a fondo, por falta de conocimientos suficientes de la lengua sagrada), sino por la apuesta decidida en favor de un explícito ateísmo filosófico. Y eso tiene nombre para un espíritu religioso del siglo XVII: epicureísmo. Es lo que le reprocha directamente Da Silva:

> «Sepa aquel que negare la inmortalidad del alma, que muy cerca está de negar al mismo Dios, porque quien nada teme ni espera de la otra vida, no tiene temor de Dios, y donde éste falta, no hay conocimiento de Dios, porque el temor de Dios es la puerta de la sabiduría y conocimiento de Dios… Y, en fin, si las almas acaban juntamente con los cuerpos, viva y triunfe Epicuro [165] ».

Y, más allá de su evidente mala intención (colocar a da Costa en la ilegalidad ante la Magistratura [166]), el médico judío tiene toda la razón teórica de su parte. Pero Uriel da Costa no ha leído una sola línea de «los epicúreos», Lucrecio le es un perfecto desconocido; es más, se halla —según propio testimonio en el Exemplar—, por esta época, todavía por completo impregnado de prejuicios de raíz cristiano-judaica contra el materialista griego, y

no puede encontrarse en condiciones de comprender que sólo desde el emplazamiento por éste abierto podría fundamentar sólidamente algunas de las tesis clave de su inmanentismo mundano, ese mismo que estalla en la gozosa afirmación de las dichas humanas que esgrime el *Exame* frente a los defensores de la religiosidad de ultratumba:

> …y vi que nada hay mejor que el alegrarse el hombre con sus obras porque esta es su parte. No le queda al hombre otra vida por vivir, de esta presente ha de tener cuidado y, si la quiere guardar, tema a Dios y guarde sus preceptos, y así gozará del fruto de su trabajo [167] ».

En 1623, Uriel da Costa es un epicúreo que se ignora.

Lástima. Porque, así, quedan al pairo algunos planteamientos particularmente brillantes. Como, por ejemplo, la denuncia de la falacia asimilacionista Dios / hombre-imagen-y-semejanza suya:

> «A1 […] argumento de que el hombre no estaría hecho a imagen de Dios si no fuese inmortal, respondemos diciendo que es absurdo querer que el hombre sea imagen de Dios en todo y por todo, y así, no por el hecho de que Dios sea omnipotente va el hombre, imagen suya, a ser omnipotente. De otra manera, si hubiéramos de considerar al hombre imagen de Dios, con tal fuerza que fuera retrato suyo, sería necesario que el hombre fuera Dios [168] ».

O esos otros bellos párrafos, sobre los extremos de delirio a que conducen las religiones de salvación (párrafos que, por cierto, una mano piadosa de censor español tachará cuidadosísimamente en el ejemplar del libro de da Silva conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid, libro que tengo ahora, cuando escribo, en las manos):

> «A estos yerros siguen, de inmediato, otros, como son el hacer oraciones y rogativas por los muertos, ofrecer por ellos limosnas para ayudarlos a salir más rápidamente de las penas del fingido purgatorio, mil abusos y supersticiones de las que se hace uso en los entierros que grandemente ofenden a la verdadera ley y culto divinos, los cuales no sólo no pueden

satisfacerse con tales estupideces, sino que antes bien las rechazan y abominan.

Numerosos males acompañan a esos errores y son sus coadyuvantes necesarios, pues no hay error que pueda engendrar bien alguno; y, así, este delirio ha producido en el mundo muchos efectos conducentes al daño y la pérdida de quienes se hicieron acreedores de ellos. De ahí vino que, despreciando los numerosos bienes o males presentes en espera de mayores males, <instituyeron nuevas órdenes y reglas de vida que condenan y someten sus cuerpos a rigores y severidades que ni exige la ley ni observan las gentes de bien: tales como vivir en las montañas, alimentarse mal, vestir peor y aun llegar a la gran locura de considerar como más santo y más religioso el celibato que el legitimo matrimonio, divina y naturalmente instituido. Otros ofrecen neciamente sus almas al martirio y al cuchillo y, como pródigos desprovistos de juicio, abandonan y dejan, sin causa, esta vida tan estimada por sus antepasados, hasta tal punto enloquecidos por las falsas esperanzas y promesas que a si mismos se hacen sin consultar a Dios, ignoran lo que buscan y, ya que son indignos de los bienes presentes, no se merecen que el Señor les dé ni siquiera licencia para hacer uso de ellos> »[169].

1.2.2. Año 1636. Corrían, sin duda, los tiempos peores de la vida de Uriel da Costa. Además de verse reducido casi a la miseria por la actuación de sus hermanos, hubo de soportar una ofensiva teórica de carácter público, sin precedentes desde la publicación, más de diez años antes, del libro de Semuel da Silva. En este año de 1636 y, luego, en 1639, las dos plumas más autorizadas de la comunidad sefardita de Amsterdam, Menasseh ben Israel, primero, más tarde Mosseh Rephael de Aguilar, remacharán la defensa estricta de la doctrina rabínica en torno a la inmortalidad del alma[170]. El libro del primero, en particular, puede considerarse una pequeña obra maestra de polémica apologética.

Menasseh ben Israel no es un simple sicofante. Nacido en Portugal en 1604, pero formado íntegramente en Amsterdam bajo la dirección del prestigioso rabino Isaac Uziel, intelecto precoz que a los diecisiete años compusiera una *Gramática hebrea* y fuera

considerado, desde muy joven, uno de los más dotados oradores de la Comunidad, políglota sorprendente y, sin duda, el mayor erudito de su tiempo en materia bíblica, nada tiene el hijo de la desvalida familia Dias Soeiro de un dogmático intolerante, al estilo de los fariseos pintados en el *Exemplar Humanæ Vitæ*. Ortodoxo, sí, pero, como ya hemos tenido ocasión de comprobar, culto e intelectualmente refinado; hombre que gusta mostrar su formación humanística y cita con versatilidad a Pico della Mirandola o a Petrarca junto a Platón, Aristóteles o Tomás de Aquino, su trato será frecuentado por alguno de los grandes personajes del siglo (de cualquier horizonte religioso), que no desdeñarán discutir con el rabino judío acerca de los temas más variados: desde problemas de teología y exégesis bíblica, hasta cuestiones de política (Menasseh ha sido el negociador de la instalación de los judíos en Inglaterra bajo Cromwell[171]) o de filosofía clásica[172]. Casado con una descendiente de la ilustre familia Abarbanel, un éxito fundamental le fue negado: el económico. Y toda su vida se resintió amargamente de ello. Ni un matrimonio ventajoso logró sacarlo de su perpetua condición de advenedizo. Sus orígenes humildes pesaron sobre él siempre como una losa. Si fue directamente el maestro de Baruch de Espinosa en exégesis bíblica, como lo ha supuesto, entre otros, Roth[173], es algo, por el momento, imposible de probar documentalmente. Aun cuando verosímil. Parece, en cualquier caso, más que defendible la filiación que el *Tractatus Theologico-Politícus* mantiene respecto del *Conciliator*[174] de Menasseh, que Espinosa ha vuelto, literalmente, del revés, pero del que ha podido tomar un material precioso: el exhaustivo seguimiento de las «contradicciones» del Texto Sagrado[175]. Mediador clave en las relaciones cristianojudías en la Europa de su tiempo, Huet se referirá a el en términos tan elogiosos como inusuales en un obispo católico hacia un rabino judío:

> «Rabi Menasseh ben Israel era un judío de primer orden […] Tuve largas y frecuentes conversaciones con él sobre materias de religión […] Era, por lo demás, un excelente hombre de espíritu dulce, cómodo, atento a la razón, liberado de muchas supersticiones judaicas y de los hueros ensueños de la Cábala[176]».

Adversario tanto más temible cuanto sereno y prestigiado, la entrada de Menasseh ben Israel en el debate en torno a Uriel es el mazazo definitivo sobre el marrano de Oporto. Nada aquí de insultos o imprecaciones más o menos desencajadas, al estilo de los de Semuel da Silva. Todo es ahora sistematicidad —aparentemente neutra—, rigor expositivo y un verdadero alud de erudición textual. Un texto mortífero, al que sólo un igual en recursos y medios técnicos podría controvertir operativamente. Mas ese que será el igual de Menasseh tiene, en 1636, apenas cuatro años. Ben Israel no lo sabe, pero dentro de una década será él mismo el encargado de proporcionar el arsenal técnico preciso al futuro vengador del pensador trágico por él precipitado en la nada.

Ni una sola vez en el *De la Resurrección de los muertos* [177] aparece citado el nombre de Uriel da Costa, ni título de obra suya. ¿Para qué, si, en realidad, ya no existe, si ha sido borrado ya del Libro? Menasseh apunta más alto, o, mejor, más profundo: a los fundamentos mismos de la locura extraña que aqueja a algunos de los más jóvenes corderos del rebaño: esa mixtura de saduceísmo y epicureísmo que atraviesa, como un espectro, la Sinagoga de Ámsterdam. Dos son las raíces: una inserta en la propia tradición judía más antigua, otra venida del caótico mundo de los gentiles. Dos serán, así, los ejes de la exposición menassehiana. Y uno solo su objetivo: aquel punto en que ambas tradiciones se entrecruzan y se alían: el problema de la inmortalidad del alma; o, más bien (lo que no es lo mismo, aunque de ello depende [178]), el problema de la resurreción de los muertos.

Consciente de la entidad de la cuestión en juego, Ben Israel se lanza a la tarea, exhibiendo una seguridad en sí mismo que se trasluce desde la primera línea del saludo «al lector» que abre el libro. «Siendo yo el primer Hebreo que ha tratado de expreso esta materia de la Resurrección [179]», viene a proclamar, bueno será ponerse bajo el patronazgo de aquella tradición filosófica que, desde Platón, tan firmemente tratara de solventar el tema y que tan regios mecenas haya encontrado en otros pagos, aunque por éstos sea preciso atenerse («no me quexo, ni tengo de que, mas solamente lloro los estudios», advierte el joven rabino) al petrarquismo del *povera e nuda vai filosofia* («Pobre y desnuda va philosophia», traslada Menasseh, sin dar nombre de autor) [180]. Su esquema,

clásico y claro como su exposición toda, algo revela manifiestamente: la voluntad de sintetizar tradiciones tan heterogéneas como la filosofía clásica (y no tan clásica, puesto que hasta referencias a Tomás de Aquino aparecerán en el curso de la argumentación): y el *Talmud*, bajo el principio orientador de la fidelidad a la Escritura Santa. Buenas razones tenía, como se ve, para citar con gusto al Pico della Mirandola de cuyo sincretismo podría considerarse heredero.

De los tres libros en que se articula la obra, dos (los primeros) estarán dedicados a esta labor sincrética. Sólo el tercero puede considerarse propiamente apologético:

> «Tocante a la división de la obra, advierte *[,lector,]* que se distingue en tres libros. En el primero se trata de provar la Resurreccion, y responder à todas las obgecciones que contra ella se puedan oponer: contiene 16. capitulos. En el segundo con agradable disposicion se trata de las quatro caussas de dicha Resurreccion, a saber, la efficiente, formal, material y final, y aqui conteni no solo las questiones que entre los nuestros se proponen, mas aun todas las que halle escritas en los sabios de las nasciones del mundo, siguiendo la sentencia de los antiguos, que dize, la verdad se tome de boca del que la dixere: contiene 22. capitulos. El tercero finalmente, trata del mundo de la Resurreccion, con todas las questiones pertenecientes a esta materia, a saber, del fin y restauracion del mundo y del juizio final [181] ».

Antes, en apenas un breve párrafo, Ben Israel nos ha dado quizás la única pista explícita del carácter antiurieliano del texto: referencia a los siete mandatos de Noé, que da Costa fijara alguna vez como base universal de la ley de naturaleza. Pero, curiosamente, en el momento de hacerlo, Menasseh usa un tono de suma tolerancia, como tratando de asumir por cuenta propia, para integrarlo en el conjunto del pensamiento rabínico, aquello de lo cual el autor del *Exame das Tradiçoens Pharisaicas* tratara de hacer uso demoledor contra toda religión positiva.

En su dedicatoria al «amplissimo y doctissimo señor Henrique Hoefiser, unico hijo del Referidor de las entradas de Aduana, de los Ilustres Señores Estados generales de las Provincias unidas; y

maestro de la misma escritura» (siempre esa pequeña mezquindad de Ben Israel de halagar a personajes poderosos, dedicándoles sus obras), el rabino portugués tiene la santa osadía de hacer uso propio de las tesis urielianas, para justificar su acercamiento al personaje homenajeado —cristiano, naturalmente—:

> «De la misma manera (amplissimo señor) que en cualquier bien governada república, se dan a los subditos leyes, mediante las quales vivan; ansi infaliblemente se deve creer que siendo Dios el opifice y sumo criador del universo mundo, teniendo el imperio en Monarchia, aya constituydo Leyes a sus subditos y criaturas suyas. Por que de otra manera, como podria el mundo sostentarse? o que modo avria de vivir entre los hombres, sino fuessen por instituto divino governados. Ansi creemos que a todas las naciones ha dado los siete preceptos, que llaman, de los siete hijos de Noah, id est, de todo el mundo, y estos son, No idolatrar, no matar, no adulterar, no robar, no maldezir el nombre del Señor, no comer el miembro de animal vivo, y establecer juezes que hagan observar las leys [182] ».

Pero, cumplida la cortesía y para que no haya dudas respecto de la propia ortodoxia, a esta declaración de tolerancia interesada añade de inmediato Menasseh la preeminencia de la Ley dada por Dios, directamente, a su pueblo elegido y contenida en la Letra Escrita, como en la Tradición Oral:

> «También a los hijos de Israel à los quales eligio por pueblo suyo, establecio la *Ley Mosayca* contenida en 613. preceptos, con tal pacto, que siendo Dios uno, y el pueblo uno, ansi la Ley fuesse una sin jamás alguna alteración [183] ».

Al servicio de su objetivo teórico —a saber: fundamentar «la creencia de la Resurrección de los muertos: esto es, que los muertos, cuyo cuerpo por la absencia del espíritu se an disuelto, infundiendoseles sus mismas almas bolueran segunda vez de Vida corporal en este mundo [184] »—, pone Menasseh ben Israel un bien cuidado aparato de exégesis bíblica, ajeno a dogmatismos de entrada, conducente admitir la posibilidad —lo que es ya mucho

más de lo que la mayor parte de sus contemporáneos rabinos estaría dispuesta a aceptar— de que la Escritura misma pueda llegar a ser equivoca sobre el tema:

> «De todo lo cual se ve que en los libros Mosaycos ay algunos lugares, que aunque no prueven con demostración, a lo menos se puede dellos inferir con provabilidad este fundamento, y articulo esencial de la Resurreccion de los muertos [185] ».

Proponiendo, a continuación, para estos casos, el uso de una crítica textual, que establezca, como criterio irrebasable, la no contradictoriedad del texto sagrado con la propia razón. Principio de racionalismo moderado éste, que, pese al precedente consagrado de Maimónides, no deja de constituir un atrevimiento considerable por parte del joven y ambicioso rabino. Decir así, por ejemplo, que «por quanto no devemos creer y tener fe en aquellas cosas que implican contradicción, devemos especular, si este punto de la Resurreccion implica contradicción [186] », es algo grávido de consecuencias teológico-dogmáticas, a las que, de momento, Ben Israel no parece querer (o poder) prestar mucha atención.

Uno está en derecho de preguntarse si el autor del *De la Resurreccion de los muertos* es consciente de la magnitud de la puerta que está abriendo, y de lo que puede colarse, de inmediato, por ella. Baruch de Espinosa, por ejemplo. Pero también, sin necesidad de ir tan lejos, el principio de libre interpretación que florece en el mundo abigarrado de las sectas cristianas holandesas que Kolakowski analizara en su ya citado *Cristianos sin Iglesia* [187] . Un *colegiante*, con seguridad, no se sentiría muy ajeno a tales tesis; de ahí que el rabino pase, casi de inmediato, a matizarla, manteniendo en lo esencial su principio, pero tratando —muy insuficientemente, todo hay que decirlo— de diferenciarlo de la «libre interpretación»:

> «devemos explicar la sagrada Scriptura creyendo lo que en ella se escrive, segun suena la letra al literal, sino es aquello que implica contradicción, como quando aplica à Dios corporeos miembros o affectos o passiones humanas; por que

> de otra manera, siêdo consedida licencia acada uno de alegorizar à su modo, ningun concepto tendriamos con certeza, siendo las aplicaciones varias: y si tal modo de explicar nos fuese concedido, dariamos en mil absurdos [188] ».

El «racionalismo» exegético que propone Menasseh marca, así, distancias respecto del «democratismo» colegiante de los círculos de Rijnsburg, en los que el joven Espinosa hallará dos décadas más tarde a sus mejores amigos. De ahí el problema inmediato, que es el que articula todo el carácter polémico del libro: ¿quién interpreta?, ¿quién ejerce la razón elucidatoria?, ¿sobre qué materiales?

Las preguntas no son retóricas. Múltiples han sido las escisiones de escuelas (sectas, si se prefiere) que su respuesta ha provocado. Eso lo sabe muy bien, como miembro de la clase sacerdotal, ben Israel. Y si de esas sectas o escuelas sólo una, la farisea, ha sabido dotarse de los medios —espirituales, pero también materiales— para sobrevevir hasta el hoy en que el escribe, no menos cierta es la existencia soterrada de corrientes malditas, horadando tozudamente galerías en el cuerpo de la *Nação*. Si el *saduceísmo*, si el *caraísmo* fueron vencidos en el pasado, nada garantiza la imposibilidad de su retorno ahora, en los tiempos de confusión que han seguido a los tiempos del espanto. Puede, pues, Menasseh ben Israel rastrear los orígenes de semejante riesgo de desmigajamiento:

> «Empero esta excelencia y pureza de la Ley sagrada, por la maldad del ingenio humano amigo de novedades siempre, no mucho despues fue corrompida; y ansi en el principio del segundo templo, texta Iosepho aver ya tres suertes y maneras de Philosophia: de los Esseos, Zaduceos, y de los que llama Phariseos. Eran pues estos divididos no solo en las opiniones, mas aun en el modo y costumbre de vivir [189] ».

El rápido repaso que sigue, nos permite ya situarnos de lleno en el marco de los debates amstelodamos. Ben Israel habla del pasado sólo para atizar el fuego del presente. Como fariseo habla, al describir a los rabinos, esos «hombres separados», legisladores y artífices del complejo entramado de las leyes orales:

> «Affirmavan los Phariseos, que algunas cosas deste mundo estan subgectas a los hados, y con todo no quitavan al hombre el libre alvedrio, diziendo, que Dios usa desta moderacion que puesto que todas las cosas se hagan por su consejo, en mano del hombre está llegarse, à la virtud, o al vicio siendo algunas cosas contingentes, necessarias otras. Crehian ansi mismo que las almas eran immortales, y que según esto a cada uno después de la muerte sigue el galardon de su virtud, o malicia: que las almas de los buenos pasan de un cuerpo a otro, pero las malas son atormentadas y condenadas a perpetuas cárceles. Sobre todo los Phariseos dieron al pueblo muchas constituciones que de mano en mano avian recebido de sus antepassados, las quales virtual y no expressamente se contienen en la Ley Mosaica [190] ».

Quisiera hacer aquí una rápida observación. Declaraba su asombro JeanPierre Osier, en un excelente artículo sobre Uriel da Costa [191] , al constatar la atribución que el marrano de Oporto hiciera a los fariseos de la tesis de la transmigración de las almas; una tesis cuya incompatibilidad con los textos de la Escritura muestra el investigador francés con detenimiento. Su conclusión era que Uriel da Costa habría apuntado «menos a lo que se podría llamar judaísmo ortodoxo que a determinadas creencias cabalísticas, de las que pudo tener conocimiento en Ámsterdam: se trata del Yigul y el Iboku, cuyas primeras huellas, de resonancia gnóstica, aparecen en el *Bahir* para conocer luego un amplio desarrollo en España a lo largo del siglo XIII [192] ».

La contraposición me parece arriesgada. Oponer en el mundo amstelodamo «creencias cabalísticas» y «judaísmo ortodoxo», tratar de separarlos siquiera, es una operación, carente de sentido. El judaísmo ortodoxo, esto es, rabínico, de la Sinagoga portuguesa de Amsterdam en el siglo XVII está hecho, en una parte esencial, de este género de creencias, que han desbordado muy ampliamente el marco restricto de los círculos cabalistas, para devenir materia común de la *Nação*. Y el Menasseh ben Israel que atribuye aquí —al igual, en esto, que lo hiciera Uriel da Costa— a la doctrina de la transmigración de las almas un carácter ortodoxamente fariseo —esto es, rabínico, esto es, ortodoxo a secas—, no está haciendo otra cosa, al fin, que fijar definitivamente una argumentación que

reencontraremos consagrada en las palabras con las que, en 1646, el mentor espiritual de la Comunidad y fijador oficial de su corpus doctrinario, Saúl Leví Morteyra, quiera rechazar las burlas que un contradictor cristiano intentara hacer caer sobre el «principio talmúdico» según el cual «las animas delos hombres passan de cuerpo a cuerpo con tal condision quesy el anima peca en el primer cuerpo se embia alsegundo en el qual no dexando de pecar finalmente le embiam al Infierno». La respuesta del *Haham*, cabeza visible del rabinato amstelodamo, habrá de ser entonces tajante, al afirmar que, aun cuando el Talmud no haga «mension desta opinion, es verdad que los Sabios Cabalistas lo entienden assi y tienen muchas prueuas verisimiles dela Sagrada escritura para ello que no es este el lugar, siendo solo tratar de las cosas al Talmud, y quando en el se dixera esto nose por que reprueua cosa indigna de reprouasion que ya fue creida de philosophos antiguos como Pitagoras y sus sequazes [193]».

Tras de los fariseos, en la clasificación de Ben Israel, aquellos a quienes los apologistas judíos del siglo XVII suelen adjetivar como nefanda secta. Menasseh parece, de entrada, más respetuoso que aquéllos, pero, como sucede siempre en él, no menos contundente:

> «Los Zaduceos —*escríbe*— negavan el hado, diziendo, que todo está en el poder del hombre, siendo el mismo causa de su felicidad y desdicha. Del alma, afirmavan, que muere juntamente con el cuerpo, y ansi ni les davan gloria, ni tormento. No querian ansi mismo dar algun credito a las tradiciones, juzgando que solamente se devia guardar aquello que expresamente al literal se contenía en la Ley sagrada [194]».

Para, más adelante, pasar a la consabida declaración de perversidad que la convención exige, al hablar de tan peligrosas gentes, a quienes su libro tiene como misión extirpar para siempre de la memoria del pueblo de Israel:

> «Considerando pues la nefaria maldad de los Zaduceos —*fulmina el rabino*— en todo depravados, y como oy en este miserable siglo se ven algunos persuadiendo a la mortalidad

> de las almas, para mas a rienda suelta se dexaran llevar de sus lassivos apetitos, me determine a escrevír este libro, el qual no solamente trata de provar la inmortalidad del alma, mas de exprofesso exactamente la Resurreccion negada por los Zaduceos [195] ».

Las cosas no pueden estar más claras.

Tan duro juicio y propósito toman, por lo demás, su fuente en la propia *Misná*, que declara —ya lo hemos visto más arriba— cómo «estos son los que no tienen parte en el futuro seculo, el que dize, no consta la Resurreccion de los muertos de la Ley, el que dize no ay Ley del cielo, y el epicureo [196] ». El comentario que del texto canónico da Ben Israel es transparente:

> «Fûdado pues en esta máxima dizen *Todo Israel tiene parte en el otro mundo*, y esto, por que en mereciendo el nombre de Israel, por alguna buena obra hecha, luego gana una porcion de gloria enel mundo de la resurreccion, y por esto dize, *parte*, esto es, poco, o mucho, segun las buenas obras que hiciere: empero d'esta generalidad sacan solamente tres, à saber, el que niega la Resurreccion, que el tal, es justo no goze della: segundo, el que no tuvo cierta regla y mensura divina, por lo cual midiesse sus acciones, no puede ser por sus acciones salvo: Tercero, el que es epícureo, que niega la existencia de Dios, su sciencia o providencia, que estas tres suertes de hôbres, aunque ayan hecho algunas buenas obras, no puedê tener porciô en el futuro seculo. De lo qual se nota, quan grave pecado sea negar la Resurreccion de los muertos [197] ».

Sobre los esenios y los partidarios de Judas Galileo, no parece preocuparse demasiado el rabino —¿para qué, si ambas corrientes han desaparecido? De los primeros, apenas retiene unos cuantos datos pintorescos; de los segundos, la imposibilidad de su ecléctica «tercera vía»:

> «Pero los Esseos en parte discordavan y en parte con estos *[Saduceos]* convenian. Por que ellos con differente sentimiento, dezian, que sin alguna excepción, Dios rige y

> govierna todas las cosas, no estando alguna en libertad del hombre. Concedían la inmortalidad del alma; pero convenían en negar la tradición divina. El estilo y modo de vivir destos era muy singular, por que a su simple palabra estimavan mas que a mil juramientos: y ansi evitavan el jurar como el perjurar. Todas las cosas como los Pythagoricos eran entre si comunes. Aborrecian los matrimonios, recatandose de la poca fidelidad de las mugeres, y sobre todo estimavan en tanto la justicia que exercitandose en ella en continuos estudios, se aventajavan a todas las mas nasciones. Avia aun otro quarto camino de philosophar del qual fue el primer inventor Iudas Galileo; estos tales concedían en todo con los Phariseos, excepto que aclamavan la libertad, creyendo que a Dios solamente se deve tener por Señor y principe: y ansi no querian sufrir magistrados, ni governadores y mas facilmente sufririan exquesitos generos de penas, que llamar Señor a algun hombre mortal [198] ».

Sólo la vertiente caraíta [*Karaym* o *Carreynes*] del esenismo, que habia tenido un cierto influjo en algunos medios del judaísmo español, y que es, muy probablemente, la que más debe de haber pesado en la formación que, por vía materna, recibiera Uriel da Costa, parece preocuparle algo: las demás corrientes de la heterodoxia las considera —como ya hemos indicado— extintas:

> «Y como la verdad tiene mas ñrmes fundamentos, ansi *[una opinión o escuela]* solamente prevalecio entre los nuestros, que es la classe de los Phariseos, que quiere dezir apartados, por seren estos tales separados de los más en los instintos y recto modo de vivir. De los Zaduceos y Esseos cuyas cabeças e invêtores en tiempo de Antignos fueron Zadok y Baytos sus discípulos, ay oy poca memoria, y solamente en algunas partes de Egypto se hallan algunos Esseos que vulgarmente son llamados Karaym que quiere decir, versistas por se ataren solamente al texto literal [199] ».

La fuente de Ben Israel parece no ser aquí otra que el *Cuzary* de Jehuda ben Samuel Ha-Levi, del que existe una traducción castellana editada en Amsterdam en 1603 [200] . El texto del toledano del siglo XII había fijado, en efecto, una imagen del

caraísmo (cuyo origen último está, probablemente, en los relatos de Flavio Josefo), cuyos elementos fuertemente valorativos marcarán a toda la apologética medieval y renacentista judaica. Al rey que se interesa, ante el sabio rabino, para que éste le declare «algo de lo que sabes acerca de los Carraym, por que los veo màs diligentes en el servicio de Dios, que los que siguen la tradicion; y me parescen sus razones màs convencientes, y màs conforme al literal de la ley», había contestado el maestro protagonista del *Cuzary*, subrayando cómo «esto procede […] de su propia sciencia y consideracion; y los que por su sciencia adoran a la máquina de los Cielos, vemos que son mas diligentes, que los que hazen la obra de .A; y son encomendados sobre ella; por que estos estan en descanso por haveren recebido de Dios las obras que hazen, y tienen su alma segura y confiada, como quien camina por la ciudad, que no se prepara para contraste de enemigo; y los otros son semejantes al que camina por el desierto, que no sabe lo que encontrara, y se prepara armandose de armas de guerra, y se exercita en la milicia; y no te engañe lo que ves, de la diligencia de los Carraym, ni te haga perezoso, lo que ves de la negligencia de los que siguen la tradición, por que aquellos buscan castillos en que fortalescerse; y estos estan descansados, echados sobre sus lechos, en ciudad antigua y fortalescida». A lo que conviene el propio *cuzary*, al constatar que «todo lo que dixiste, es cierto; por que la ley encomienda la observacion de una ley, y un juizio; y los Carraym conforme a su opinion, multiplican las leyes segun el parescer y arbitrio de cada uno dellos[201]». También su genealogía es fijada por Ha-Levi, en líneas con frecuencia parafraseadas en los siglos venideros:

> «Despues *[de Simón el Justo]* siguió el notorio Antignos varón de Sochò, y de sus discipulos fueron Sadok y Baytos, que fueron la rayz de los hereges, de donde toman el nombre los Saduceos y Baytoseos, despues del, fue Jose hijo de Joezer, el Santo de los Sacerdotes, y Jose hijo Johanam, y sus compañeros; del qual dixeron, desde que murió José hijo de Joezer, cessaron los razimos, como se dice (Mih. 7: 1) *no ay razimo para comer*; por que no se le supo pecado, desde su juventud hasta: el dia de su muerte, despues del, fue Jeomah hijo de Perahyà, cuya historia es notoria, y Jesu Nazareno fue

> de sus discipulos, y Nitay el Arbelita fue en su generacion: despues del, seguiò Jeudà hijo de Tabay, y Simón hijo de Satah, y sus compañeros; en cuyo tiempo empeço la secta de los Carraym; por causa de lo que succediö a los Sabios con el Rey Yanay, que era sacerdote, y havia sospecha de que su madre era prophanada para el sacerdocio, lo que le remostró tacitamente uno de los Sabios diziendole Janay Rey, bastete la corona de Reino, dexa la corona de sacerdocio a la semiente de Aharon; por lo que le aconsejaron sus privados que hiziere mal a los Sabios, y que los acabasse, desterrasse, y matasse; él les dixo, si perdiermos a los Sabios, de quien aprenderemos la Ley? a lo que le respondieron, alli tenemos la Ley escrita, todo el que quisiere venga y aprenda, y no hagas cuenta de la Ley mental; creyolos, y consintiendo en sus palabras, desterro los Sabios, entre los quales fue Simón hijo de Satah, que era su cuñado hermano de su muger; con que fueron abatidos los Sabios, y huvo disturbo en la tradicion, por poco tiempo; y trabajaron procurando conservar la Ley, por la consideracion de su entendimiento, y su racionacion, y se cançaron y no lo pudieron conseguir; con que fue hecho tornar Simón hijo de Satah y sus discípulos, de Alexandria, y bolvió la tradicion a su vigor; y los Carraym arraygaron rayz; con algunos hombres que rebotavan la Ley de boca; y se hazian Sabios con rasones de su entendimiento, como ves que hazen oy; pero los Saduceos y Baytoseos, no son si no hereges epicureos que niegan el otro mundo; y son los hereges contra quienes pedimos a Dios en nuestra oracion; pero los Carraym son diligentes en los fundamentos de los Preceptos, si no que con su ingenio se hazen Sabios en las dependencias, y puede ser que alcance corrupcion a los fundamentos, no procedido dellos con intencion, si no por su ignorancia [202] ».

¿Por qué, sin embargo, dedicar, en 1636, tiempo y esfuerzo a refutar tales concepciones, si tanto saduceos como esenios ya no existen, y apenas son un residuo aislado los caraítas en algún perdido lugar de Egipto? Pues, precisamente porque un siglo en el que la huella epicúrea comienza a dejar traza peligrosa ha de resultar, por fuerza, favorable a una conñuencia espontánea que ponga en peligro la identidad moral del pueblo de Dios. Es la aparición, en el proscenio, de ese epicureísmo explícitamente ateo lo que más puede potenciar el relanzamiento de las viejas

concepciones inmanentistas de la moral y del mundo. Y no pidamos al rabino grandes filigranas, al definir a los discípulos de Epicuro: la primacía de la corporeidad es lo que a él, como hombre de religión, le produce horror, hasta el punto de parecerle perfectamente justificadora de la tendencia a primar los premios y castigos corpóreos, que señalan los saduceos entre los hábitos más propios del Dios de Israel. Porque «los carnales como corporeos, mas facilmente se inclinan a lo presente que a lo futuro, y mas a lo que alcansan con los sentidos que a lo que les propone el entendimiento, y d'aqui viene que muchos aun que sienten bien del alma, y creen aver otra vida, difficilmente se despegan desta, y son muy raros aquellos que quierê vivir en este mundo infelicemente por vivir felices en el otro, por que se atienen a lo que tienen entre manos. Por lo qual creo yo que si Dios prometiesse espirituales bienes, pocos curarian dello; ansi que con gran sabiduria les ofrecio aquello que entendio les seria mas grato, pan azeyte, vino, salud, hijos, y paz, cosas que todos los humanos con efficacia dessean, cuya razon me parece congruente assaz, con que se responde a la duda, y tercera proposicion de los Zaduceos y Atheystas [203] ».

Los cimientos de la asimilación saduceísmo/epicureísmo/ ateísmo están asentados. Será éste uno de los tópicos más reiterados de la apologética farisaica en el siglo XVII, convirtiéndose, en su momento, en una de las líneas privilegiadas de la gran ofensiva anti-espinosista de finales de siglo, la cual ya aparece apuntada en la apología del pueblo judío que Isaac Cardoso publicara en el año 1679:

> «El Ateysta —*se dirá allí*— mas irracional que el bruto, más insensible que la piedra, niega depravado esta cauza primera, y origen sempiterna de todo, niega con la boca lo que confiessan todos sus miembros, que en su composición, proporción y orden, en el uzo y ministerio para que fueron criados testifican contra su impiedad esta existencia de un Autor que los produxo sapiente, como dize el Psalmista, todos mis huessos dirán Señor quien como tu. El mismo Ateysta quando se ve en algun aprieto repentino, en algun aprieto grande, subito invoca una causa superior que le socorra sin premeditar en el entendimiento que sea, concede forçado, lo que niega voluntario [204] ».

Párrafo, este último, en el que Cardoso parece, claramente, haberse limitado a poner en pasiva la fórmula célebre con que se abre el *Tractatus Theologico-Politicus* de Baruch de Espinosa (esa «obra fabricada en el infierno por el judío renegado en colaboración con el diablo», según la notable definición de un airado libelo del año 1672 [205]), poniendo argumento en favor de la religión, allá donde Espinosa ve prueba del poder degradante de la superstición:

> «Si los hombres —*se decía al ínício del* Tractatus— pudieran regir sus asuntos de acuerdo con un designio deliberado, o bien la fortuna les fuere siempre favorable, jamás se hallarían presos de la superstición. Pero, reducidos con frecuencia a una situación tan extrema que no saben ya cómo resolverla, y condenados por su deseo desmedido de bienes inciertos de fortuna a flotar casi incesantemente entre la esperanza y el temor, ven muy naturalmente inclinarse su alma hacia la más extremada credulidad. Y la menor duda, el menor impulso, la hace caer en uno u otro sentido, y su movilidad se acrecienta aún más cuando se ve suspendida entre el miedo y la esperanza, mientras que en sus momentos de seguridad se llena de jactancia e infla de orgullo […] Nadie que haya vivido entre los hombres habrá dejado de observar que en los días de prosperidad casi todos, por muy grande que sea su inexperiencia, se creen llenos de sabiduría, hasta el punto de considerar que sería injuriarlos permitirse darles un consejo; y que, por el contrario, en la adversidad, no saben ya a dónde volverse, piden, suplicantes, consejo a todo el mundo y están dispuestos a seguir cualquier opinión que se les dé, por muy inepta, absurda o ineficaz que pueda ser […] Y si les acontece, en tales circunstancias, ver con gran sorpresa algo insólito, creen que se trata de un prodigio a través del cual se manifiesta la cólera de los Dioses o de la suprema Divinidad […] Considérese hasta qué punto de sinrazón puede llevar a los hombres el miedo [206]».

Pero, en 1636, no hay todavía síntesis filosófica de altura que atacar. El adversario de Ben Israel es sólo aquel pobre comerciante amstelodamo al borde de la catástrofe, que trece años atrás hubiera osado considerar «esta errada opinión o locura sobre la inmortalidad del alma», introducida por los fariseos, como una

sobreacumulación de absurdos que culminan en la grotesca idea según la cual «cuando acontecia que un alma llevara a cabo en un cuerpo obras por las cuales merecía ser condenada, o bien cuando le faltaba por cumplir algún mandamiento, la volvía Dios a mandar a un segundo y tercer cuerpo hasta que se ganase, como ellos dicen, el pan que ha de comer en el cielo[207]». Y que puede muy así darse el caso de encontrarse uno, por las buenas, con «el alma de un hombre dentro de una vaca[208]», o mil otros disparates por el estilo. Sucede, además, que el tal personaje no ha dado otra fuente de autoridad para fundamentar su burla de las creencias rabínicas que la de los odiados saduceos —cuyos libros, como ya hemos visto, confiesa no haber tenido ocasión de leer—, hasta el punto de considerar que «quienes amen la verdad y deseen acertar, deben procurar con toda su fuerza enterarse de qué es lo que dicen los Saduceos sobre la verdad de los libros que los Fariseos quisieron poner en la lista de los sagrados y divinos[209]».

La línea de intervención polémica del *De la Resurreccion* parece, así, marcada. Menasseh, que considera precisamente esta ridiculizada creencia en la transmigración de las almas como el auténtico gozne que articula el mundo hebraico con la gran filosofia clásica, y que, siguiendo una vieja tradición rabínica a la que ya hemos tenido que aludir, atribuye a «los discípulos de leremias» el haber comunicado «nuestras cosas, el misterio de la transmigración, con otros varios secretos a Platon», al igual que hiciera «Simhon el Justo à Aristoteles[210]» y, tal vez antes aún, a los más antiguos presocráticos, ya que «de los Philosophos naturales, Pythagoras fue el primero que afirmo esta immordalidad y despues siguieron su parecer Platon, Arquita, Tarentino, Plotino y Aristoteles[211]», Menasseh, digo, no puede admitir la confesión, en verdad bastante inhábil como ya señalara Da Silva, de Uriel da Costa, al remitirse, en su fundamentación, a unos «sabios saduceos» cuya obra desconoce.

Como experto en la materia, el rabino procede a dar una lección de sabiduría textual en materia de saduceísmo. Y, para que no queden dudas al respecto, todo un capítulo de su Tratado (el VII[212] del Libro I) está dedicado a la reconstrucción literal de esa doctrina saducea de las almas. Fuerza es reconocer que la exposición resulta, en lo fundamental, objetiva:

«Para que de todo quede este punto de la Resurreccion de parte, siendo la verdad más clara, con el opposito de la mentira, me parecio en este lugar traer razones que ay encontra, y soltar las dudas, que en esto se puede ofrecer, y que los Zaduceos solían traer en comprobacion de su malvada secta, y son las que siguen

«I. Dizen El alma del hombre es el espirito de vida con que vive, el qual esta en la sangre, y con este vive y haze sus acciones, y no ay otra differencia entre el alma del hombre, a la del bruto, que ser la del hombre racional, y la del bruto inracional, empero en el nascer, vivir y morir en todo son yguales.

«II. No consta de la Ley que el alma del hombre sea immortal, y era totalmente impossible no hazerse enella mension desso, siendo cossa tan importante.

«III. Las promessas o bendiciones, a los que observaren los preceptos, todas son temporales, y no se halla que esté guardada para otra vida, pena o gloria: y ansi Ishac bendixo a Iacob su hijo con temporales bienes, y es de creer, que a sentir avia otra vida, hiziera mas caso de los espirituales.

«IV. Los Prophetas ansi mismo, sintieron ser las almas mortales, David acerca de la muerte del hijo de Bat Seba dixo, *agora que es muerto para que tengo de ayunar, si podre tomarlo mas, yo andan ael, y el no tomara a mi*, y dize no tornaria ael, en cuanto no tiene algun ser despues muerto. Item en los Psalmos, difuzamente parece que publica esta sentencia en el Psalm. 6. *que no en la muerte tu memoria, en la fuessa quien loara ati?* Item Psal. 30. *que provecho en mi sangre en mi descendir a la fuessa, si te loara polvo, si denunciara tu verdad!* Item Psalm. 78. *y recordó que carne ellos, espríto andan, y no tomara*.

«V. Selomoh su hijo ansi mismo, sigue la misma sentécia, por que en el Eclexiastico c. 4. claramente dize que *acontecimiento de los hijos del hombre, y acontecimiento de la quatropea, acontecimiento uno aellos; como muere este ansi muere este, y espirito uno atados, y ventaja al hombre de la quatropea, nada, que todo vanidad. Todo ua aun lugar, todo fue delpolvo y todo torna al polvo: quien sabe el espirito*

del hombre subíen te arriba, y espirito de la quatropea descendiente abaxo en la tierra. En otro lugar c. 9. *que los vivos saben un de morir, y los muertos no saben alguna cosa, y no a ellos mas premio, que se olvido su memoria*, Item, *Todo lo que alcancare tu mano para hazer con tu fuerça, haze, que no ay obra ni quenta, ni saber ni sciencia, en el sepulcro, que tu andan allí*. De todo lo cual parece se infere la mortalidad del alma.

«VI. Iob especialmente trata de negar la Resurreccion, por que en un lugar 0. 3. se escrive *recuerda que viento mis dias, no tornara ojo a veer bien, no me catará ojo de mi veedor, tu ojo en my, y no yo. Atemose nuve anduvo, ansi descendiente al sepulcro no subíra, no tornara mas a su casa, y no conoceran mas su lugar*, y en el c. 14 *y varon duerme, y no se levantara hasta no cielos no despertaran y no se moveran de su sueño*, Esta es en suma la opinión de los Atheystas y Zaduceos, y estas son las mas eficazes razones que alegan [213] ».

El problema de Ben Israel, una vez constatado el origen saduceo de la cuestión en debate, no hace sino comenzar. ¿Cómo explicar que sobre una cuestión tan crucial como lo es la resurrección de las almas haya preferido la Escritura divina guardar explícito silencio y dejar tan ardua tarea al solo celo de los comentaristas? Al acercarse, unos años más tarde, al mismo tema, ese gran forjador de ortodoxia que fuera Isaac Orobio de Castro no podrá sino confesar —aun cuando sea para rechazarla animosamente— idéntica incomodidad ante ese pesado e innegable silencio de la Escritura —y a nadie se le ocurriría hacer a Orobio sospechoso de amabilidad para con el saduceísmo—. Su paradójica —e ingeniosa— respuesta *a contrario* —que quiere que no haya mención, precisamente para diferenciar radicalmente al judaísmo de todas las vanas religiones que imprudentemente garantizan esa inmortalidad—, ¿no tiene acaso algo de una, apenas disimulada, confesión de impotencia?:

«Es asi —reconoeerá Orobio— que en los Cinco libros del Pentateuco […] no reveló el Señor con palabras expressas la

> Gloria que preparó a sus justos, ni la prometió por la observancia dela Ley; ni era conforme asu Divina sabiduria, ni proporcionado asu rectissíma Justicia el prometerla: Lo primero, porque el intento principal era apartar a Israel del Culto delas falsas Deidades; y como todos sus sequaces Idolatras prometian para el otro mundo Gloria y vida eterna, como cosa cuya falsedad no se podia provar, y se negava atoda averiguacion y experiencia, no quiso el verdadero señor prometer el mismo premio expuesto ala duda y falto de prueva, como pregonavan delos falsos Dioses sus fautores; Antes quiso dar a Israel premio tan evidente que le hiciesse conocer la Divina verdad del unico Dios que le dava la Ley, sin resavios de dudosa sospecha, como eran los Bienes temporales y sensibles [214] ».

Temporal es, pues, el premio que Dios otorga a su pueblo, como temporal el servicio que éste le rinde, al cumplir la Ley. Temporales, igualmente, los castigos que derivan de sus temporales transgresiones. Mientras Israel obedezca la Ley, su Dios le hará triunfar sobre sus enemigos; cuando la infrinja, le hará morder el polvo. Cuando la infracción sea particularmente grave —caso límite: el siglo y medio de infidelidad marrana—, la pena infligida se hará más dura y prolongada. Eso es todo. Cualquier salto al infinito (tanto por vía positiva —salvación— como por vía negativa —condenación—) está ontológicamente prohibido en el espacio finito de la Ley, y su simple suposición equivaldría a introducir una esencial injusticia por parte del Dios regulador de premios y castigos: lo finito sólo puede pagar o ser pagado con lo finito; no hay lugar en la divinidad para el intercambio desigual. Hasta aquí, pues, ninguna disonancia de fondo con las tesis del aborrecido saduceísmo al respecto. Y, sin embargo, nada más lejano que la posición de Orobio —decíamos— a la menor sospecha de heterodoxia, nada que la *Nação* hubiera podido considerar condenable o, cuando menos, chocante. Sírvanos, nuevamente, como garantía de esta ortodoxia, el testimonio del patriarcal Haham Morteyra —fulminador, entre otros, de Espinosa y de Juan de Prado —, explicando cómo, aun en los peores tiempos de su engolfamiento en las miserias de la idolatría «heredadas de sus mayores» —i. e.: en sus años de marranismo portugués—, «siempre conserue en my corason que no ay premio en el mundo delas

Animas; sino en el que depende dela obseruancia de la Ley Divina», y llevando las cosas hasta tal punto que, lejos de reprobar las tesis de quienes dicen que «las animas delos hombres indoctos en la resurresion no resibiran sus cuerpos», encuentra tal hipótesis restrictiva la cosa más natural del mundo, ya que, a fin de cuentas, no ve «que dificultad parese sustentar esta opinion, que los hombres ignorantes no meresen la misericordia dela Resuresion, siendo que es cosa verdadera que no todos la meresen [215] ».

Mas, si la sola Escritura no garantiza la resurrección, y si la tradición oral no desdeña la posibilidad de una aceptación restrictiva, entonces, el problema de fondo pasa a tomar una envergadura alarmante: ¿sobre qué asentar —si asentar es preciso y posible— la creencia general en la inmortalidad individual de las almas y en su resurrección?

La respuesta resulta sorprendente. Por una razón fundamental: no es judaica ni pretende serlo. Relegada al ámbito de las simples cuestiones filosóficas, ni Menasseh ni Orobio pierden —sobre todo el segundo— un minuto en argumentar con los Libros Sagrados en la mano. Es cierto que Ben Israel volverá sobre los pasajes del texto bíblico, pero más tarde, en la parte puramente apologética de su libro, y cuando ya la cuestión de la inmortalidad haya sido dada como filosóficamente resuelta. Directamente, se encaminan ambos a otros textos: los de los viejos maestros de la filosofía pagana, leídos, eso sí, a través de una tradición bien definida, la de un neoplatonismo de tradición cabalista:

> «Para la solucion desta dificultad [“por que merito o motivo hade dar el Señor laGloria eterna a los justos en la otra vida”] (que a la verdad no es pequeña) deve notarse, que el bien por su essencia, y naturaleza es communicable —*escribe Orobio*—. Asi lo aprendieron Platon y Aristoteles de nuestros antiguos kabalistas; y como el Señor Dios sea bien infinito por sumisma essencia, tiene el ser communicables alas Criaturas, y por esso crió el mundo, para de hecho communicarle su bondad en aquel grado que cada uno es capaz de participarla. Ni obsta contra esta verdad que no crió el mundo antes; porque no pudiendo ser eterno, era forcoso que tubiesse su principio en tiempo; y quando le crió fue necesario communicarle su bondad, como lo hizo. Ni pudo hauer

Criatura alguna, aquien Dios no communique todo quanto bien ella es capaz de recibir. Es tambien cierto, como que la Criatura racional por la observancia de los preceptos dela Divina Ley se pone en el summo grado de perfeccion, que es ser grata y amada desu Criador; en el qual dichoso estado ninguna imperfeccion se compadece; porque siendo Dios la summa pureza, no puede amar cosa que no sea pura, y agena de toda imperfeccion: Por esso repite tantas veces en la Ley *Sed santos, que Santo es el Señor Dios vuestro*. Que es decir: sed limpios de toda imperfección, porque siendo yo la Summa Pureza, no es posible amaros y uniros ami teniendo vosotros lamenor mancha de imperfeccion; y assi, sed Santos, sed puros, porque santo y puro es el Señor Dios vuestro.

Puesta pues la Criatura por la observancia de la Ley en este summo grado deperfeccion, aunque ya consiguio elpremio que corresponde a su merecimiento, tiene ademas deso el ser capaz de que el Señor le comunique su bien, que consiste en la eterna Gloria, y vision beatifica, porque no tiene en si imperfeccion, que obste a esta Communinacion; y Dios por su misma esencia, y naturaleza, como summo bien, no puede dejar de communicarle, segun aquel grado de que la Criatura es Capaz y digna; Lo cual no se deue llamar Gracia o misericordia, sino Acto de su misma naturaleza devida asimisma, y executado en sugeto apto, y capaz como es el Alma del Justo; deque se infiere quela justicia y misericordia de Dios se exercita en las criaturas hasta aquel punto y estado de ser santos y justificados, y despues obrasu Divina Essencia, y naturaleza, communicandoseles, porque por su justedad son capaces. Y esta es la Gloria, y vision beatifica **[216]** ».

En cuanto a Ben Israel, su primer hilo argumentativo contra los destructores del culto de las almas va a ser tomado, precisamente, de aquellos «sabios griegos», misteriosamente judaizados por los «discipulos de Jeremias». La continuidad con la tradición maimonídea y con la cábala hispánica son manifiestas:

«Los modernos son assi desta opinion, y R. Moseh en una epistola escrita a los sabios de España, dice, (y lo que deseaste saber, que cosa sea el alma, ya desto hablan los libros que compusieron los sabios de Grecia, y lo que acordaron todos, es, que el alma es forma, no cuerpo, pero limpia, y pura, y

> fuente de toda sabiduría; no tiene necesidad del cuerpo, y por tanto quando se pierde el cuerpo, no se pierde ella, empero permanece en su lugar, como Angel estante, y se deleita, y ve en la luz del mundo, que es mundo futuro [217])»

Y por la misma brecha de la no especificidad judaica en esta materia se lanzará la argumentación de Orobio de Castro, más genérica y más llevada al límite: todos los hombres conocen —aun cuando sea de un modo confuso— esta verdad, bien a través de su razón natural, bien a través de una arcana herencia común:

> «Tambien era superfluo hacer mencion dela Gloria; porque todas las naciones tubieron su conocimiento, o ya sea por el común consentimiento dela immortalidad del alma, aquien era forçoso seguir Gloria o pena: O ya fuesse por tradicion del primer hombre, que pudo alcançar esta verdad, como mas asistido dela verdadera sabiduria; y hacer un concepto de que ay Gloria en la otra vida, y assi communicarlo a los postreros. Mas este concepto, este conocimiento tan material, tan confuso, tan distante de verdadero; que ni Adam ni otro humano pudo comprehender de la Gloria, mas que saber que la ay y que en este estado mortal se niega a nuestro Entendimiento [218] ».

Ni que decir tiene cómo, de este recurso a los clásicos de la filosofia griega, que tanto Menasseh como Orobio alientan, quedan, por principio, excluidos todos aquellos que hayan tenido la extraña ocurrencia de hablar de extravagantes cosas, como átomos o fuerzas vorticales. Unánimes en esto con Cardoso, que sentenciará cómo «el concurso accidental de los átomos no podia ser causa efficiente del mundo, como dizia neciamente Democrito, y Epicuro [219] ».

La línea de argumentación de Menasseh ben Israel no carece, sin embargo, de sutileza, y, en su estilo, hace pensar en una corriente de tradición platónica, filtrada a través de cierta escolástica más anselmiana que tomista —aun cuando cite el autor en su respaldo, precisamente, a Aristóteles y a Tomás de Aquino—, en la que uno casi puede reconocer ecos del argumento que Kant llamará «ontológico» de la existencia del Dios, substancia infinita, desplazado hacia el ámbito del alma, substancia inmaterial. El

toque apriorístico es claro, en todo caso, sea cual sea su origen, en la afirmación según la cual «por la misma causa que el hombre pone en disputa si su alma es inmortal, o no, se ve muy claro que lo es, por que aquella generosa presunción, no le pudo entrar al hombre por el sentido [220] ».

A uno le entran ganas de traer aquí, *a contrario*, el memorable argumento borgiano que quiere que ser inmortal no sea gran cosa, siendo así que todos los animales lo son, puesto que ignoran su muerte. Anacronismos aparte, en todo caso, un tal apriorismo ha tenido éxito en el medio judío amstelodamo. Casi literalmente, lo retomará, cuatro décadas más tarde, el autor de *Las excelencias de los hebreos*, para apuntalar esta vez la presencia del concepto divino en la mísera mente humana:

> «La misma naturaleza tiene impressa en nuestros coraçones el conocimiento confuso de una Deydad oculta, existente en nuestras almas, una voz secreta, y un impulso interno, que dirige todas las criaturas à venerarla y temerla, y el que la niega vá contra si mismo, contra sus mismas partes, contra la misma naturaleza, que tacitamente lo enseña [221] ».

Pero, si la referencia a la filosofía griega juega un papel prolegoménico de importancia, la quintasencia argumentativa de Menasseh radica en la habilísima lectura platonízante (más bien, neoplatonizante), ejecutada sobre alguno de los grandes textos de la Escritura, en particular de los pertenecientes a la tradición oral. Una lectura en la que poco tiene que envidiar a la facilidad metafórica de León Hebreo:

> «[…] los antiguos sabios […] en el tratado de Berachot profirieron una sentencia no poco insigne, cuyas palabras son estas. (Ansi como el Dio Bendito, hinche a todo el mundo, ansi el alma hinche a todo el cuerpo: ansi como el Dio Bendito ve, y no es visto, ansi el alma ve y no es vista: ansi como el Dio Bendito mantiene a todo el mundo, ansi el alma mantiene a todo el cuerpo; el Dio Bendito es limpio, y el alma es limpia; el Dio Bendito está en camara de camaras, y el alma está en camara de camaras). Note el sabio lector, quantas cosas buenas nos enseñaron los sabios en estas cinco similitudines,

> entre el alma al Dio Bendito. En la primera pues enseñan que el alma es espiritual […] En la segunda, enseñan, que por ser espiritual no se pude alcançar que cosa sea, como bien advirtio Seneca y M. T. Ciceron, mas solamente es conoscida por sus efectos… En la tercera enseñan que ansi como Dios de tal suerte conserva todos los entes: que si quitasse su providencia dellos, a la hora perecerian todos, pero con la privacion dellos no seanichilaria el: por que su ser es por essencia, y el de los mas por participacion, ansi el alma es causa de la conservacion del cuerpo, y ausentandose del, perece, aun que ella no por esso se anichila. En la quarta semejança, significan la pureza del alma […] En la quinta finalmente dogmatizan, que del mismo modo que aun que sabemos que Dios está en todo el mundo, no por esso podemos indicar adonde esté, y esto por ser inevitable al sentido, ansi el alma aun que sabemos que está en todo el cuerpo, no por esso podemos apalparla con el sentido, y esto quiere dezir, en camara de camaras; alla muy secreto y adientro [222] ».

Frente a estas exhibiciones de buen hacer exegético, poco cosa podía, ciertamente, oponer un aficionado como Uriel da Costa. Poca cosa que no fuera ejercer la fuerza misma de su pasión, exponer la certidumbre de su verdad.

Testimonio en el umbral de la muerte, ninguna concesión hará ya, cuatro años más tarde, el *Exemplar Humanæ Vitæ* a las creencias que en otros tiempos fijaran las fronteras de la radicalidad de su autor: ni Ley antigua ni nueva, ni oral ni escrita. Todo ha ido quedándose en jirones de una vida abocada al fracaso. Y, ¿cómo, realmente, podría Uriel da Costa recuperar ahora, en el fondo del pozo de las desdichas, las tesis aquellas, de raigambre mosaica, referentes al triunfo mundano como huella del favor divino, que fueran las de su primitivo judaísmo? Y, ¿cómo, en la antesala del suicidio, recuperar aún el eco de un cristianismo imposible, ni siquiera en sus vertientes más tolerantes, aquellas entre cuyos miembros escogerá Espinosa a su círculo de amigos? No queda ya lugar más que para un abandono explícito de toda confesión, de toda creencia institucional. De buena gana acepta ahora da Costa la más temible de las acusaciones de sus enemigos: la de no ser nada:

«Bien sé —*proclama, con apenas disimulado orgullo*

> — que para destrozar mi reputación, suelen decir mis enemigos: éste no es judío, ni cristiano, ni mahometano [223] ».

Ni siquiera se defiende ya Uriel de las acusaciones. ¿Para qué, si todo ha acabado? Jugando a la contra, sólo ataca ya, sin tomar precauciones, a sus refutadores. Al Menasseh ben Israel que hablara, en la «Dedicat0ria» del *De la Resurreccion*, de «los siete preceptos que llaman de los hijos de Noah, id est, de todo el mundo [224] », parece inequívocamente dedicado el dardo envenenado con el que Uriel trata de arrinconar a la Ley mosaica contra las propias cuerdas de su texto. ¿No habla esa tradición, acaso —y Ben Israel asi lo ha admitido—, de una «ley» previa a toda formulación positiva, la cual habría permitido a los judíos de antes de Moisés cumplir santamente con su Creador? Entonces, ¿a cuento de que la necesidad de «positivar» tal código inmemorial e innato en una normativa, tan plagada de casuística como carente de espíritu? ¿Para qué una Ley que no hace sino dividir a una humanidad primigeniamente unida en la moral originaria? «Si todas las naciones salvo los judíos… cumplieran los siete mandamientos que, según vuestra opinión —*remacha Uriel*—, Noé cumplió, al igual que todos cuantos precedieron a Abraham, ello debería bastar para su salvación. Por consiguiente, incluso desde vuestra perspectiva, existiría aún una religión en la que pueda apoyarme, pese a mi origen judío [225] ».

Prodigiosa pirueta, la de Uriel da Costa. Ya he dicho antes cómo, de sus obras, sólo el *Exemplar Humanæ Vitæ* está a su propia altura, a la de su poco común vida. Con estilo sosegado de polemista libertino —chocante, cuando menos, en un texto del hondo patetismo de esta biografía *ín artículo mortis*—, acomete dos operaciones, igualmente malévolas y precisas: colocar, por un lado, al rabino de *Neve Salom* al borde de la heterodoxia, volviendo contra él un párrafo que, en verdad, parece más bien haber escrito aquél para halagar a su homenajeado cristiano que por convicción íntima profunda; en segundo, y principal, ponerse, sin agredir en nada a la Escritura, al abrigo de toda Escritura, utilizar el texto sagrado para aniquilar la operatividad del texto sagrado.

En nombre de la Ley, ¡olvidadme!, viene a decir Uriel. ¡Dejadme,

definitivamente, en paz! ¡Me acojo al mismo principio de tolerancia que, acerca de la Escritura, utilizáis para con los influyentes príncipes o comerciantes cristianos! ¡Mi ley natural es la que vuestro propio libro sagrado consagra como anterior a toda otra! «Os ruego, pues, que me deis licencia para confundirme con la muchedumbre de los hombres, o, de lo contrario, me la tomaré por cuenta propia [226] ».

Espíritus infinitamente menos osados que Uriel defenderán, dentro de la Comunidad y a lo largo de la segunda mitad del mismo siglo, tesis de apariencia similar, sin mover al menor escándalo. Tal, el ortodoxísimo Orobio de Castro, a quien su bien probada fidelidad no impide escribir que «ningún hombre fuera de Israel está obligado, ni a la ley de Moseh ni a la circuncisión, sino a los preceptos de la Ley de naturaleza [227] ». Pero la apuesta de Uriel había ido demasiado lejos, era demasiado tarde ya para jugar a esgrimas moderadas o compromisos, y eso Da Costa harto bien lo sabe. La suya es ya la batalla en el vacío, el testamento agrio de una impotencia que va a trocarse en aniquilación. Y el furor retorna en arrebato, inevitablemente, tras la máscara demasiado obvia del momentáneo cinismo:

> «¡Oh, ciego fariseo, que olvidas la ley que fue al principio y que subsistirá a lo largo de los tiempos! Sólo tomas en cuenta otras leyes que nacieron más tarde y que tú mismo condenas, con excepción, por supuesto, de la tuya, la cual, como las demás, está, te guste o no, sometida al juicio de la recta razón, verdadera medida de esa ley natural que tú has olvidado y que de buena gana enterrarías, para hacer caer sobre las nucas de los humanos tu más pesado y odioso yugo. Y de tal modo asi turbas la salud de sus mentes que los haces iguales a locos [228] »

La ley natural: un siglo que se anuncia.

Sin tiempo ya para largas disquisiciones teóricas, el autor del *Exemplar* quiere, sin embargo, detenerse algo en la explicitación de esa «ley primera, cuya gloria no debe ser silenciada». Es su último *excursus* teórico antes del silencio, y tiene el regusto más de una proclama preilustrada que de un análisis filosófico riguroso:

> «Esta ley declaro común e innata para todos los hombres. Ella es quien une a todos los humanos mediante el amor y es extraña a las discusiones que son origen y causa de todas las abominaciones y de los mayores males. Ella es quien enseña la vida honesta, quien distingue lo justo de lo injusto, lo feo de lo hermoso, Lo mejor de la ley de Moisés o de cualquier otra ley está exactamente contenido en la ley natural [229] ».

Son los párrafos que atraerán el interés de Voltaire (quien los ha encontrado paralelos en el tremendo testamento del cura Meslier) y conmoverán a Herder. Tonos protoilustrados, que se corresponden exactamente con esa apología de la libertad a que el hombre se hace acreedor, al pasar de la estúpida infancia a la madurez intelectual, en los que uno no puede dejar de presentir las líneas kantianas, a partir de las cuales Occidente fantasea acerca de su ascenso a la edad adulta.

Dice, así, Uriel da Costa, y en ello fija la quintaesencia de su oponerse a la religión de los rabinos (de todos los rabinos):

> «Ellos [*los fariseos*] luchan en favor de la mentira, para burlar a los hombres y hacerlos esclavos; mientras que yo lo hago por la verdad y, ante todo, por la libertad natural de los hombres, que deberían desembarazarse de supersticiones falsas y vanísimos ritos, para llevar una vida no indigna de su condición de hombres… [*Vosotros los fariseos*,] sois como aquellos que, para dar miedo a los niños, imaginan fantasmas u otros terrores imaginarios, hasta que los niños, sacudidos por el miedo, se pliegan a su voluntad, renunciando a la suya propia con pena y dolor. Mas no sirve eso sino sólo mientras sigue el niño siendo niño. Cuando abra los ojos de la mente, el fraude le dará risa y ya no tendrá miedo a los fantasmas. Así de ridículas son vuestras historias, que sólo pueden infundir temor a los niños o a los débiles de espíritu; los demás, que las conocen, se ríen de vosotros [230] ».

§ 1.3. EPITAFIO

Los rabinos, sin embargo habían vencido. Y, con ellos, la intemporal

casta de los sacerdotes consumaba el papel que les ha otorgado siempre la historia: sus insípidas historias llenan de estupidez y de maldad el hueco espacio de las mentes de los hombres. ¿Un mundo de monos entre monos, de niños y de subnormales…? No, el mundo no era ya posible. Sólo quedaba suprimirlo.

Un disparo en falso, luego otro… Han debido de resonar a todo lo largo de la calle larga de los judíos. Me gustaría fantasear que su eco hubiera llegado hasta el taller del actual número 4 en el que Rembrandt dibujaba repetidamente a Saskia; que hubiera resonado en los despachos del rabino Ben Israel, del rabino Aguilar, del doctor da Silva, confirmando así sus más tristes convicciones; que el *Haham* Levi Morteyra, piadoso como siempre, volvería, acaso, a rumiar una vez más, para sí mismo, *Chema Israel, haChem Eloheinu, ha-Chem ehad*; que el odioso *amitinus*, a quien iba dirigido el primer y frustrado disparo, habrá podido escupir sobre el cadáver, cruelmente desfigurado por el tiro a quemarropa, de su abominado enemigo, y habrá tenido una hermosa historia con honda moraleja que contar a su progenie; que nada en la rutina de la vida del jovencísimo Baruch de Espinosa —en la casa que da sobre lo que hoy es *Waterlooplein*— habrá permitido al niño adivinar, en aquel día, en aquel instante, la resquebrajadura inicial de un universo que acabaría por hundirse, dieciséis años más tarde, bajo sus pies, para dejarlo, ya irrecuperablemente, flotando en el vacío ontológico de una subjetividad desintegrada…

…La madre había muerto hacía doce años. ¿Quién enterró a Uriel da Costa? ¿Dónde, puesto que como réprobo murió de todas las religiones y, además, como suicida? ¡Qué más da! Sobre su tumba inabarcable; que es, como la de todos, el mundo ya inexistente que nos sobrevive, sobre su fin del mundo, el epitafio eterno que es el de los hombres libres:

Addefurorem proprium atque oblivia rerum,
adde quod in nigras lethargi mergitur undas.
Nil igitur mors est ad nos neque pertinet hilum,
quandoquidem natura animi mortalis habeturm [231].

CAPÍTULO II

EPICÚREOS Y LIBERTINOS: JUAN DE PRADO

«*…con Epicuro tutt'i suoi seguaci, che l'aníma col corpo morta fanno*».

Dante, *Inferno, X*, 14-15.

«*El Gentil, el Israelita, el Christiano, el Chino, el Turco* su *inmortalidad confíessan, excepto el vano Epicureo*».

MIGUEL DE BARRIOS

«*…espinos son los que en prados…*»

MIGUEL DE BARRIOS

§ 2.1. ROSTROS DEL LIBERTINO

2.1.1. En vano nos sentiríamos tentados a dejarnos llevar por la imagen del cuadro de Samuel Hirzenberg en el que un jovencísimo Baruch de Espinosa juguetea, sentado sobre las rodillas de un Uriel da Costa de rostro cansado y alucinada mirada, con las rosas que, sobre la mesa del anciano, atenúan la pesada presencia del grueso *infolio* ante ambos abierto; clima de confidencia y de cálida iniciación entre el Viejo caduco y el niño despreocupado que un día acabará su Obra. En vano, dejar volar la fantasia, al modo de la tragedia de Gutzkow [1] en cuyo texto se inspira el pintor,

imaginando las crepusculares confidencias de un Uriel, fantaseado por el autor en tío del futuro filósofo [2]. En vano, el pintoresquismo ilustrado de los relatos de Zangwill [3]… El encuentro de Espinosa con da Costa se produce, necesariamente, sobre un terreno muy distinto al de la anécdota: el de la comunión profunda con aquel que ha compartido un mismo desarraigo. Más allá de los contactos que el padre de Baruch haya podido tener con los hermanos de Uriel, más allá de los lejanos lazos familiares rastreados por el celo documentalista de I. S. Révah [4], a ciencia cierta, solo hay esto: Uriel da Costa fue para Baruch de Espinosa la sombra que late en un texto, escritura antes que nada, tal vez exclusivamente: aquella que, en el manuscrito —de fácil circulación en los medios arminianos de Rijnsburg que Espinosa ha frecuentado— del *Exemplar Humanæ Vitæ*, traza el fantasma del universo del destierro, de la pérdida irreparable de todo hogar patrio, de toda identidad. No ha sido un aprendizaje teórico lo que de él puede haber tomado el futuro autor de la *Ethica* —muy otra es su formación intelectual, muy otros sus medios, su panoplia conceptual—, tampoco una experiencia de «calor personal». Sí, esa otra experiencia crucial, a mitad de camino entre lo teorizado y lo vivido, del fantasma esencial del marranismo, de lo que, siguiendo a Gebhardt, hemos venido llamando el desgarramiento, la *Spaltung* de la conciencia judeoespañola en Ámsterdam.

Al asomarnos ahora sobre el doctor Juan de Prado [5], algo así como un vuelco de actitud se hace preciso. Nada en este *libertino* (empleo, naturalmente, la palabra en el sentido estricto que tiene en el siglo XVII) hallaremos de la grandeza, a veces conmovedora, del autor del *Exemplar*. Nada de esa apuesta tremenda por la orilla salvaje, que condujera a Uriel hasta el umbral definitivo de la radicalidad: la muerte, mejor, el suicidio. Y, sin embargo, a su manera y con sus mil trucos de tahur que guarda siempre una carta en la manga para sobrevivir, sobrevivirse, no es Juan de Prado menos signiñcativamente paradigma de la descomposición marrana de lo que lo fuera el entrañable da Costa, de lo que lo será el inexpugnable hijo de Michael de Espinosa. Y, sin embargo, tal vez sea incluso el único de los tres en haber franqueado verdaderamente el umbral del materialismo estricto… En cualquier

caso —y eso es lo que importa— no se le podría negar aquí razón a Révah: es absolutamente incuestionable que, para la comunidad portuguesa de Ámsterdam —esto es, para el único mundo para el cual ha existido—, no ha habido un «caso Espinosa», sino un «caso Espinosa/Prado». Fueran cuales fueren las distancias abismales que el peso de la historia (y de sus historias) imprimirá sobre los nombres, bien distintamente cruciales para la constitution del mundo que es el nuestro, del autor del *Tractatus Theologico-Politicus* y del sinuoso medico andaluz [6], en 1656 y en el umbral del *herem*, sus rostros son para el rabino práctica (y también políticamente) intercambiables.

La relación Espinosa/Da Costa es fantasmática y, por tanto, potente e inconcreta. Bien inmediata, sin embargo, aunque quizás por ello mismo menos poderosa y duradera, la relación del joven Baruch con el ya maduro y apenas arribado a Ámsterdam Juan de Prado. Descubriendo el dato firme de esta amistad y de la común fulminación rabínica que ella provocara, I. S. Révah nos había de lanzar, simultáneamente, al callejón sin salida de una problemática tan apologética como estéril: la de la «corrupción [7]» del joven Espinosa —la cual, a su vez, y como era de esperar desde el primer momento, acaba remitiendo a la búsqueda y hallazgo del «corruptor del corruptor»… Y así hasta el infinito [8].

No creo en modo alguno defendible que, como lo ha escrito Révah, «entre el teismo judio y la dogmática *[sic!]* espinosista exista una transición necesaria: el descreimiento de Prado y Ribera». Ni mucho menos, que sea la adopción de tal hipótesis «el punto de partida que debe aceptar toda interpretación válida del espinosismo, ya sea histórica o doctrinal [9]». Queda, sin embargo —y no es de poca importancia—, que Juan de Prado ha sido el interlocutor y (parcialmente sólo) el compañero de *herem* de Espinosa; que los testimonios de sus contemporáneos judíos ortodoxos tienden, durante un periodo de al menos un par de años, a amalgamarlos; y que, en todo caso, aún en el año 1659, seguían manteniendo —como ya hemos señalado más atrás— amigable tertulia. En este punto —al igual, por lo demas, que en tantos otros— el trabajo de archivo de Révah no tiene precio. Sin él, aun nuestras disensiones serían estrictamente imposibles.

Los documentos ligan los dos nombres en un solo *affaire*.

Repasemos el estado actual de estos documentos en los que los nombres de Espinosa y Prado aparecen explícitamente unidos:

> I. Una referencia «cifrada» del poeta (es un decir) Miguel [alias Daniel Levi] de Barrios en su *Tabla de las Hermandades de la Santa Comunidad de Ámsterdam*, en la que se escribe: «La Corona de la Ley, desde el Ano de su feliz fundación nunca ha dexado de arder en la çarça Académica, con las doctrinales hojas que escrivió el Sapientissimo Saul Levi Mortera, entregando su intelecto al dictamen de la Sabiduria, y su pluma a la mano de la Especulacion, contra el Atheismo, defensa de la Religión. *Espinos* son los que en *Prados* de impiedad desean luzir con el fuego que los consume; y llama es el zelo de Mortera que arde en la çarça de la Religión por no apagarse». La metafora coincide, como ya indicamos, con otra muy similar utilizada por Abraham Pereyra en la *Certeza del camino*.
>
> II. La coincidencia de fechas del *herem* de Espinosa y de la retractación pública de Prado (ambos recogidos, respectivamente, en las paginas 408 y 407 del *Livro dos Acordos da Naçam: A[nn]o 5398-5440* [10])
>
> III. Alusiones, más que probables, de Orobio de Castro a Baruch de Espinosa —quien no es, sin embargo, citado nominalmente— en su *Epístola invectiva* contra Juan de Prado.
>
> IV. Y, sobre todo, las dos espléndidas testificaciones halladas por Révah en los archivos de la Inquisición, ambas de agosto de 1659: las de Fray Tomas Solano y Robles y el capitan don Miguel Pérez de Maltranilla, de las que ya hemos hecho uso [11] .

La aparición posterior del completo *dossier Prado* en los archivos de la Comunidad permitirá a I. S. Révah, al mismo tiempo en que procede a la publicación de los documentos que lo componen, proponer el Segundo eslabón de su rastreo de responsabilidades morales: ¿no sería el «corruptor» de Juan de Prado aquel ex-cura español, José Carreras [alias Daniel Rivera], que aparece ahora en los documentos como el más cercano compañero del médico de Lopera en la heterodoxia [12] ? En 1970,

Révah reconocera que, *malheureusement*, la hipótesis era errónea, pero que, finalmente, ha dado con el punto de origen de la infección, señalado en un borrador inédito de la obra antipradiana de Orobio de Castro: se trataría de don Juan Pineiro [13]. Tranquilidad al fin: la fuente del pecado ha sido localizada. Pequeñas manías interpretativo-valorativas aparte, los documentos exhumados por Révah constituyen un material definitivo. La imagen del medico libertino se recorta ahora con una claridad que era apenas adivinable a finales de los años 50, en el momento de la aparición del *Spinoza et le Docteur Juan de Prado*, en el que Révah realizara el primer estudio sistemático del personaje sacado a la luz por Carl Gebhardt en 1922.

En el curso del año 1658, un verdadero alud de denuncias se había sucedido ante el *Mahamad* de Ámsterdam, para acusar a dos miembros de la Comunidad, el medico Juan [Daniel] de Prado y el maestro Daniel Rivera, de cargos de incredulidad religiosa particularmente graves y notorios. La explícita referencia de algunas de estas delaciones nos permite confirmar lo bien fundado de la suposición del propio Prado sobre cómo tal ofensiva en todos los frentes haya podido ser desencadenada por incitacion del rabino Saul Levi Morteira, quien, ya el año anterior, había tenido un papel en la condena de Baruch de Espinosa y al cual, por otra parte, parecen haber tenido los dos compinches ahora acusados como uno de los blancos predilectos de sus sarcasmos, no siempre, como veremos, muy bondadosos. Una ojeada al *dossier* elaborado por la autoridad máxima de la *Nación* sobre el caso —que reproducimos en *Apéndice* [14]— nos permite constatar con facilidad la presencia de dos series de acusaciones bien diferenciadas:

> —Una primera, que haría referencia a la reiterada y un tanto exhibicionista violación de algunas de las normas rituales más estrictas del judaísmo rabínico: en particular, las referencias al *Sabbat* y a la *Sehítah*. Tales violaciones no pasarían de simple reactualización del «asunto Farrar», si no fuera por el tono de zumbona desvergüenza del que no parecen haberse privado ni Prado ni Ribera, al pormenorizar con la mayor desenvoltura su burla de las normas, ante los personajes menos sospechosos de heterodoxía; y si no fuera

por alguna que otra amenaza, entre burlesca y bravucona, contra el bueno del rabino Morteira, quien debió de experimentar algo más que un sudor frío al escuchar cómo «decia Prado que había de reunir a cuatro o cinco amigos con su alfanje bajo el brazo para ir a la sinagoga y en cuanto que oyesen alguna exhortación al arrepentimiento o al respeto de los dinim, provocarían un gran tumulto en la sinagoga, principalmente contra los hahamim, a los cuales era justo matar. Y, cuando yo le replicaba, parecía que querían comérseme, por lo cual no me atrevía yo a hablar demasiado. Decía Prado que seria bueno redactar un texto y ponerlo a la puerta de la casa del haham Morteira o bien en la de su yeshiva, con cosas así de escandalosas y palabras asi de deshonestas [15] ». Si se añade a ello la rechifla descarada hacia las autoridades clásicas, los «sabios de Israel» («iQué sabios ni qué patarata!», habría exclamado, tan frescamente, Ribera ante el poeta Jacob de Pina [16]), «haciendo gran befa de ellos [17] », tendremos el cuadro bastante completo de un escepticismo que había florecido, ya de antaño, entre sectores importantes de los judíos españoles.

*La segunda serie es de un carácter mucho más novedoso y cargado de un muy distinto peligro, porque no remite ya en nada a querellas internas al propio judaísmo y aferradas a cuestiones de autoridad o liturgia. Muy al contrario, el judaísmo se esfuma aquí, incluso como oponente, para colocársenos en el umbral mismo de un debate que el libertinismo francés de la primera mitad de siglo ha hecho pasar al primer plano de la escena teórica: el deísmo, nefando espectro que recorrera, a lomos de la literatura clandestina [18] , Europa, durante un siglo y medio, fustigando implacablemente a los «tres grandes impostores»: Moisés, Jesús, Mahoma [19] .

Analizaremos más adelante las peculiaridades —en ocasiones, contradictorias— de ambas tomas de posición teórico-religiosa. Tal vez no esté de más, sin embargo, abrir aquí un previo y rápido *flashback* histórico-biografico; un fugaz viaje a las subterraneas juderías de la península.

2.1.2. Dos han sido, lo sabemos; los más explícitos fulminadores públicos de Juan de Prado en los años sesenta: Isaac Orobio de Castro[20] y Miguel [Daniel Levi] de Barrios[21]. Ambos provienen de la misma zona peninsular que él. Uno al menos, Orobio, ha sido, en más de un sentido, deudo allí del medico anatemizado, el otro, ya en Ámsterdam, su amigo. Extraño mundo de espejos enfrentados, el de sus biografías paralelas.

Cuatro años más joven que Prado, Balthasar Alvares de Orobio [alias Isaac Orobio de Castro] ha sido durante demasiado tiempo, algo así como su segundón, su sustituto, también su pariente pobre (no tanto en lo económico, cuanto en lo referente a inserción y relumbre social). Ha crecido a su sombra y ha medrado quizás gracias a su ingenio… Llegado el momento, no ha logrado tener la fuerza de espíritu —y, sobre todo, de cuerpo— ante la tortura, que le hubiera sido necesaria para saldar su cuenta con el amigo protector… al cual denunciará como compadre de criptojudaismo en su declaración al Santo Oficio de Sevilla, el 13 de enero de 1656. Por esa época, Prado lleva ya un año en Ámsterdam[22]; no hay peligro fisico, para él, tras de la delación de Orobio, pero las consecuencias económicas de su desenmascaramiento no han debido de ser ligeras: dan de ello testimonio sus reiterados intentos (el último conocido, desde Anvers, con fecha 22 de junio de 1667) de lograr una reconciliacion católica que le permita recuperar sus posesiones expropiadas en España. Orobio, que se ha sentido, con motivo de su confesión inquisitorial, al borde mismo de la locura («¿Soy yo Orobio?», dice haber llegado a preguntarse a sí mismo con insistencia, en el limite del derrumbamiento físico y moral), ha quedado muy probablemente marcado en su alma por ese inconsciente rencor hacia el delatado, mediante el cual el delator ha de lograr apenas hacer soportable la convivencia consigo mismo. Preciso es mostrar que la víctima era, en cierto oculto, críptico modo, culpable, para que la culpa de quien se siente, en contra de su voluntad, victimario, sea tolerable.

Nacido hacia 1614, según él en Lopera (Jaen) —según la declaración de Orobio ante los inquisidores, en Portugal—, Juan de Prado (de Prados, o García de Prados, según las diferentes versiones), siguiendo una vieja tradición judeo-española a la que en su día no desdeñara rendir homenaje el rey de Francia Francisco

I[23], ha emprendido, a partir del año 1632, estudios de medicina en la prestigiosa Universidad de Alcalá. De su buena inserción allí y de la inexistencia completa de sospechas de marranismo hacia su persona, da buena cuenta su aceptación en la sección de médicos del selecto *Colegio de la Madre de Dios de los Teologos de Alcalá*, a partir del año 1633 y hasta el 1636, en que, precisamente coincidiendo con su vuelta al sur, promocionará para ocupar una de las plazas vacantes del colegio (no exactamente la suya, pero tanto da a efectos simbólicos) a otro joven estudiante de medicina, llegado a Alcalá el año anterior, Balthasar Alvares de Orobio, quien, presentándose como nacido en Málaga, logra ocultar, de momento, el sospechoso dato de su verdadero lugar de origen: Braganza, en 1618. La captura y posterior confesión bajo tortura de Orobio en 1654-55 y su condena en el auto de fe de Sevilla del ll de junio de 1656 permitirán a los miembros del Colegio considerar las dimensiones de su engaño acerca del piadoso autor del *Epílogo de lo que passó en la parte de Málaga este ano de 1637*[24], y proceder a borrarlo pura y simplemente del Libro de entradas en el insigne de la Madre de Dios de los Theologos. Esa misma declaración nos permite también clarificar algunos datos biográficos e intelectuales.

Tras la primera sesión de tortura (13/1/56) Orobio declara haber judaizado desde hacia unos dieciséis años. Dos días más tarde, en la sesión de ratificación, alarga en ocho años más esa fecha, lo que la sitúa hacia 1632 —tendría entonces, pues, catorce años—. Aun teniendo muy en cuenta las pertinentes observaciones de A. J. Saraiva acerca de las muchas precauciones con que es preciso tomar los testimonios bajo tortura del Santo Oficio, las averiguaciones de Révah acerca de los antecedentes judaizantes de la familia de Orobio[25], parecen hacer, en este caso, verosímil la temprana fecha de su iniciación al marranismo. Miembro de una familia de honda raigrambre judia, Orobio ha debido de recibir, probablemente desde su infancia, una estricta formación en la Ley antigua, en la cual, el contacto tenido por su padre, Manuel Alvares de Orobio, con judíos de libre ejercicio en Bayona, ha jugado un papel, a la hora de establecer elementos de ortodoxia rabínica poco comunes a sus congéneres de la Península. Este rabinismo estricto pesa, con claridad, en la imagen que ante los inquisidores trazara

Orobio de su amigo y protector Prado, el cual aparece ya esbozado con algunos de los caracteres de desviacionismo que, siete años más tarde y en condiciones bien distintas, exhibirá la *Epístola invectiva*. Declara, asi, cual no fue su asombro cuando, habiendo vuelto a encontrarse con Prado en Lopera, pudo constatar la extraña trayectoria que, lejos de la ortodoxia judía tanto como de la cristiana, lo llevaba ahora a proclamar la opinión según la cual todos los hombres pueden salvarse fuera cual fuera la ley que practicasen, tanto judíos como musulmanes o cristianos; y ello notoriamente asentado sobre la convicción de que todas esas respectivas leyes no hacen sino apuntar a un fin político derivado. La ley natural es frente a ello la única universalmente válida y, a fin de cuentas, no otra que aquella que Aristóteles fundamentara al describir la *causa causarum* [26]. Deísmo, pues, en estado casi puro. Lo verdaderamente extraordinario que nos revela la testificación de Orobio es que, en realidad, ya en 1643, y en España, parece Juan de Prado haber mantenido explícitamente lo esencial de las tesis libertinas por las que, quince años más tarde, será primero amonestado y luego condenado en Ámsterdam.

2.1.3. Ahora bien, si grande dice haber sido su sorpresa al constatar en Andalucía la evolución de Prado, cuál no será, a su llegada a Ámsterdam en 1662, el estupor de Orobio ante la imagen holandesa de su antiguo colega. El que a partir de ahora se llama Isac Orobio de Castro es un devoto modélico y, por añadidura, hombre de cultura poco común; nada impide suponer que le haya sido concedido el acceso al legajo sobre su compañero, que obra, desde 1658, en poder de la autoridad competente de la *Nação*. Habiendo residido, tras su huida de España, en la Francia del apogeo escéptico denunciado por el padre Garasse, Orobio ha debido de ver materializados sus peores temores acerca del doctor Prado, con solo una lectura detenida de las declaraciones que en el legajo se contienen. Lo esencial de los cargos que allí se exponen y documentan constituye casi un manual de las creencias (y, más aún, de las incredulidades) básicas de lo que se ha dado en llamar libertinismo erudito. Aquel mismo cuyas tesis fundamentales el celoso Garasse resumiera con horror en un libro que contribuyó

esencialmente a la apertura de su veda:

> «I. Pocos son los espíritus de calidad en el mundo, y los necios, esto es, el común de los hombres, no son capaces de acceder a nuestra doctrina. Preciso es, pues, hablar, no libremente, sino en secreto y entre espíritus confidenciales y cabalísticos.
>
> II. Los espíritus refinados no creen en Dios a no ser por comodidad y por interés del Estado.
>
> III. Un espiritu refinado es libre en su creencia y no se deja cautivar por la creencia común llena de simplezas que le es propuesta por el simple populacho:
>
> IV. Todas las cosas están guiadas y gobernadas por el destino, el cual es irrevocable, infalible, inmutable, necesario, eterno e inevitable para todos los hombres, hagan lo que hagan.
>
> V. Cierto es que el libro llamado Biblia o Sagrada Escritura es un agradable libro y contiene muchas buenas cosas. Pero pretender obligar a un espíritu de calidad a creer, so pena de condenarse, todo cuando en él hay, incluido el rabo del perro de Tobías, no tiene el menor sentido.
>
> VI. No hay más divinidad ni potencia soberana en el mundo que la NATURALEZA, a la cual es preciso ajustarse en todo sin nada negarle a nuestro cuerpo o a nuestros sentidos de cuanto deseen de nosotros en el ejercicio de sus potencias y facultades naturales.
>
> VII. Planteado el caso de que haya un Dios, como es conveniente confesar por comodidad para no estar en continua pelea con los supersticiosos, no se sigue de ello que existan criaturas puramente intelectuales y separadas de la materia. Todo cuanto hay en la naturaleza es compuesto. No hay, por consiguiente, ni ángeles ni diablos en el mundo, y no es seguro que el alma sea inmortal, etc.
>
> VIII. Cierto es que para vivir feliz es preciso suprimir y asfixiar todos los escrúpulos. Mas, sin embargo, no hay que parecer impío y abandonado, por temor a escandalizar a los simples o privarse del apoyo de los espíritus supersticiosos [27] ».

Los papeles de 1658 parecen dibujar una silueta (dos siluetas, pues dos son los condenados, Prado y Ribera, mas calcados sobre un solo modelo) empeñada en reconstruir, punto por punto, el

paradigma de Garasse. Con la sola variante, claro, de, allá donde la burla de la religión cristiana y de sus jerarquías, colocar ahora la del judaísmo rabínico y las suyas propias. Hemos hablado más arriba de dos niveles en las acusaciones de 1658. Pasemos a especificarlos en sus detalles.

A. Un primer momento —que considerábamos menos peligroso— de contravenciones litúrgico-disciplinarias, cuya raíz «farrariana» sólo se veía agravada por la inaudita insolencia de los nuevos transgresores, su desvergÜenza verbal, el desparpajo de sus burlas. ¿Cambio de estilo? Sin duda. Pero, cuidado, un cambio de estilo es siempre eso: nada menos que un cambio de estilo; esto es, una resituación de los marcos mismos del sentido y de la representación. El modo de hablar, de comportarse, de Prado y Ribera no remite ya a la piadosa actitud de desacuerdo litúrgico que, desde profundos sentimientos de religiosidad, podía mover a un Abraham Farrar y a los hombres que, junto a él, crearan la sinagoga de *Bet Ysrael*. Mucho más que los contenidos —que en estos asuntos de heterodoxia son, como el Borges de *Los teólogos* sabe, muy secundarios—, los modos del médico y el maestro investigados exhalan un inconfundible aroma de azufre. Vayamos por partes.

A. a. Rechazo de la proscripción de actividad sabática y de las normas del consumo de carne, en primer lugar. Podían haberlo practicado discretamente, como, con seguridad, más de uno de sus congéneres hacía. Pues no: provocación, y a las bravas, burla sobre los pobres idiotas que aceptaban las normas:

> 7«…Dizia Prado —*declara Jacob Marchena*— que peinarse en sabbat no era pecado, intentando convencerme de que lo hiciese, y haciendo gran mofa de los sabios y de los dinim acerca de la prohibición de tocar fuego y tocar dinero [28] »
>
> —Al bueno de Samuel Nassi, le toma el pelo a modo y manera, consultándolo acerca de la siguiente sutileza talmúdica: «se dice que durante el sabbat no está permitido coger una aguja con punta, pero que es posible hacerlo si no tiene punta, porque el din establecía que una era instrumento de trabajo, y como tal prohibido, mientras que la otra no. Y decía [Prado] ¿qué se me da a mí que la aguja tenga punta o no?» [29] .

—Ante el boquiabierto Isaac Pacheco, Ribera hace despreocupada profesión de gula antijudaica, afirmando «que comia carne, chorizos, pasteles y quesos de *goim*», además de anunciar su intención de encender la chimenea en *sabbat* [30].

A. b. Más sangrienta es la befa, cuando de lo que se trata es de carcajearse de Saúl Leví Morteira y de «*los otros barbudos*», esto es, de los rabinos de la Comunidad. Sin contar el festivo texto más arriba citado, en el que se anuncia la amenaza de irrumpir a sablazos en la sinagoga durante el oficio de Morteira, no son pocos los trozos sabrosos que figuran en las declaraciones de los denunciantes:

«_…Lo primero que me dijo fue que para qué aprendía latín. Le respondí que para ser doctor. A lo cual replicó que, si así era, con qué propósito estudiaba hebreo, no siendo éste, en su opinión, de utilidad alguna, y si, más bien, un puro engorro, porque nada de lo que estaba escrito en esa lengua le parecía razonable [31]»;

—y, acerca de Ribera, que se quejaba de que «si hubiera sabido lo que dolía la circuncisión, anda que se iba a haber dejado hacérsela», Jacob de Pina —que no era, por lo demás, ningún beato [32]— relata cómo habíale dicho éste que «el *Mahamad* no le podía excomulgar, porque, conforme a la filosofia, dos cosas habían de preceder para que ésta fuese válida: la primera, justificación de causa, y la segunda, capacidad en los sujetos que la dictasen; y que nada concurría en este caso, y así poco le importaba su herem. Citándole en cierta ocasión algún ejemplo o palabra de nuestros sabios, se burlava diciendo: ¡qué sabios ni que patarata!» [33].

—En cuanto a su mania —un tanto monotemática, la verdad— de darle la lata al *Haham* Morteira [34], no tiene desperdício la historia que transmite el ya citado Nassi: «Lo que me escandalizó fue que me dijese lo siguiente: que el haham Mortero y otro barbudo afirman que un hombre que es filósofo es ya malo y que, según ellos, al decir “si es sí porque no es no”, se habla ya filosoficamente. Y que el señor Haham habia dicho, en el curso de un daras que el sentido de la vista era mucho más real que el del oido, a consecuencia de lo cual

> el doctor Prado se fue en busca del señor Haham y le respondió que si la vista veía dos colores, la oreja oía también "sí" y "no"; y concluyó que no sabían ni cuál era su mano derecha, y pretendían meterse en filosofias. Si allí abajo, en la theba, siete hombres vocean: "cayó la corona de nuestra cabeza", dime, ¿de quién era esa corona? ¡Más vale que enciendan la luz, señoras!» [35] .

A. c. La conclusión de este conglomerado de pullas y sarcasmos, o, más bien, su hilo rector, parece ser la convicción, que tanto Prado como Ribera comparten, de que la Sinagoga amstelodama está alumbrando un nuevo y retorcido modo de inquisición. El caso da Costa, del que han debido de oír hablar desde su llegada a la ciudad, no pudo sino haberlos ratificado en su sospecha, sobre la cual vuelven en diversas ocasiones:

> — «¡…Estos judiazos, parece que quieren montar aquí la inquisición!», le espeta Prado, a bocajarro, al ya citado Jacob Marchena [36] , a lo que Ribera habría añadido que más valdría, tal como se estaban poniendo las cosas, largarse a «una tierra en donde pudieran verse libres de inquisición». Tema sobre el que el descreído maestro ha debido de volver con una cierta frecuencia; así, el mismo Marchena narra cómo, estando en su casa, le habría dicho: «"Los judíos quieren montar aquí la Inquisición". Y que se preguntaba si no seria mejor regresar a Portugal. Marchena le replicó que "qué pasaba entonces con la circuncisión". Y le respondió Ribera que diría que era a causa de las mujeres y que, con pedir perdón por ser clérigo [37] bastaba. Y, mientras hablaba, Prado decía que estaba bien y lo aprobaba [38] »

B. Pero, si ya en el terreno de lo que hemos llamado la crítica litúrgicodisciplinaria, los elementos inducidos por el «cambio de estilo» de Prado y Ribera, introducen un modernismo manifiesto, ¿qué decir acerca de aquellas cuestiones que ocupan el nudo del *dossier*, constituyéndose en un verdadero punto de no retorno, en la constatación de un cambio de emplazamiento ideológico irreversible? Todo remite aquí, como hemos indicado, a un marco de problemas y a un modo de lenguaje, que no entran ya siquiera

en conflicto con el espacio judío ortodoxo, al cual son, pura y simplemente, ajenos.

B. a. El punto de arranque es, por lo demás, explícito. Nada que hacer con las viejas historias del relato religioso. A diferencia de un da Costa, quien trata aún de poner a su servicio la lectura literaria del texto bíblico —al menos, en una primera etapa— y sólo tímidamente apunta, en el final de su vida, hacia su supresión en beneficio de una ley natural contenida en los llamados «preceptos de los hijos de Noé», nada quieren saber ya Prado ni Ribera de cosa alguna que no sea la crítica, demoledoramente humana, de la razón. Una crítica que se antepone a toda forma de autoridad. No hay más guía para el hombre liberado de los estúpidos temores infantiles que su propia inteligencia:

> — «que, habiendo de seguir su propio entendimiento, ¿por qué debia un hombre hacer lo que otros le dijeran y no lo que su entendimiento le decía?», pregunta Prado a Samuel Nassi —y claro está que la pregunta es por completo retórica, como claro esta que, frente a ese entendimiento estrictamente filosófico aquí invocado, «la Ley Santa era ley de críos [39] », infantilización de la vida cotidiana que ya el *Exemplar Humanae Vitæ* denunciara vigorosamente.

B. b. En esta tarea de cretinización, de burla torpe del común de los humanos, danse la mano todas las religiones, en una complicidad profunda que revela sus discrepancias y querellas como simples rebatiñas de clientelismo, de intento de monopolizar la manipulación del inagotable reino de los necios. Todas las religiones [40] : esto es, en concreto, los tres monoteísmos que se disputan, para un espíritu fuerte del siglo XVII, la tiranía inflexible sobre las almas: judaísmo, cristianismo, islam [41] . Resonando, en el aire, al menos el título, ya que no el texto, de un imaginario panfleto clandestino que sólo acabará por cobrar cuerpo en el siglo siguiente, Prado —y aún más Ribera, que, al fin, ha sido cura y algo sabe de estas cosas— se lanza a la execración homóloga de los *tres grandes impostores*:

> — «qué razón había para dar más crédito a la Ley de

> Moisés que las de las demás sectas: si hemos de dar más crédito a Moisés que a Mahoma, todo sería por igual fantasioso [42] », declarará Prado a Jacob Monsanto, sin llegar, no obstante, a los grados de agresividad en el tema alcanzados por su compadre Ribera;
>
> — el empeño de este último, en efecto, en reducir a Moisés al simple hatajo de los hechiceros («me confesó que, entre nosotros, Rabi Moisés era un gran hechicero [43] ») y los vulgares estafadores («que cuantos preceptos dictó Rabi Moisés fueron para beneficio suyo y de su hermano [44] », parece, en efecto, derivar de una muy acabada idea acerca de los predicadores de religiones salvificas. Bastenos con el relato de Abraham Franco de Silvera acerca del excura y criptolibertino: «Y entrando yo otro dia en el apartamento de dicho Daniel de Rivera, se abrió de tal suerte conmigo que me dixo que tan mentira era quanto dixo Mosé como lo que dixo Mahoma y Christo; y que era todo embuste y obrar por conveniencia. Y después dixo que si tal ley avia dado Dios a Moseh, que le desafiava y que, en señal de ser assi, cayese un rayo y lo partiese. Y inmediatamente saltó de la cama en que estava y, ciendo *sabat*, se puso a aderesar y componer el fuego; con lo cual yo me enfuresi y le dixe mil infamias [45] ».

B. c. La fundamentación última de todo este batiborrillo de fórmulas más o menos blasfematorias parece hallarse en la serie de delaciones que vienen a abundar en lo que ya sabemos por la declaración de fray Tomás Solano y del capitán Maltranilla, en 1659, ante la Inquisición española (que incluía, recordémoslo, al propio Baruch de Espinosa): la no creencia en cosa alguna que no fuera aquel «Dios filosofal» que al mílite le pareciera tan cercano a la pura y simple no creencia en nada. Los intentos de desantropomorfización del bonachón, o bien colérico según las rachas, mezquino siempre, Yaveh, parecen haber sido parte esencial del escándalo. La verdad es que todo hace pensar que debieron de ser planteadas con bastante mala uva:

> — Pregunta de Prado a Isaque Pacheco: «que, ¿cómo, sabiendo Dios todo y estándole todo presente, y sabiendo pues que Adán había de pecar, lo creó? Y si lo había creado para que tropezase con la serpiente y el árbol. ¿Y cómo tiene su

> lugar en Dios el arrepentimiento del cual habla la Escritura cuando dice: Y arrepintióse Adonai de haber creado al hombre? Y, si Dios es inabarcable, ¿cómo puede dejar huellas al andar, tal como se dice: Y anduvo Adonai en el huerto, y tantas otras pruebas?» [46].
>
> — Idéntica historia, cuando el mismo delator se lanza sobre Ribera por «negar la Providencia particular y general del Dios Bendito» y «burlarse de los que decimos ser hijos de Dios [47]».

El perfil escéptico del planteamiento parece claro [48]. Y también la continuidad del tópico de los tres impostores [49].

B. d. Sorprende, sin embargo, en medio de esta panoplia de irreligiosidades exhibidas por los dos inculpados en 1658, la escasez de testimonios acerca de algo que constituirá uno de los puntos de gravedad de los posteriores ataques de Orobio y, sobre todo, Barrios: la cuestión de la mortalidad del alma. De hecho, una sola alusión es registrable, y bajo la forma de una ironía (bien explícita, es verdad) más que de una afirmación, en la declaración de Jacob Monsalto:

> «Mas, preguntándome Prado si había premio y castigo, le respondi: ¿Es posible que dude de eso? ¿No sabe acaso que es uno de los 13 artículos? A lo cual respondió, haciendo burla, que hasta ahora no había tenido noticia de nadie que volviera del otro mundo para pedirnos que lo ayudáramos. Razón por la cual, le dije que no lo tenia en aprecio. Y se burlaba especialmente de lo que decían los hahamim cuando afirman que los muertos deben ir bajo tierra, lo cual considera que es imposible conforme a los dictados de nuestro entendimiento [50]».

El tema constituirá, sin embargo, uno de los puntos cruciales de la docta exposición antipradiana de Orobio y de los mezquinos ataques satíricos de Miguel de Barrios, quien, fundamentalmente empeñado en arrancar la problemática pradista del marco del libertinismo erudito, para sumergirla en el, más fácilmente desprestigiable, del libertinismo *débauché*, hace de él una malintencionada amalgama con pequeñas historias de la vida

privada del médico que, por lo demás, ya aparecían recogidas en el dossier del 58. Si era preciso aún algo para cubrir de vergüenza la odiosa figura del poetrastro andaluz (cosa para la cual, por otra parte, la sola calidad de sus versos se basta y sobra), ese poema celebrando la muerte accidental y prematura del médico de Lopera debería bastarnos [51].

2.1.4. Hemos tropezado varias veces en nuestro relato con la sombra (mala sombra casi siempre) del capitán don Miguel [Daniel Leví entre los judíos] de Barrios. Hora es de hacerle rápida justicia biográfica, en lo que a sus relaciones con el doctor Juan de Prado particularmente se refiere.

Había nacido Miguel de Barrios en Montilla (en donde fue bautizado el 3 de noviembre de 1635) de familia de cristianos nuevos con rancia tradición judaizante. Si su hermano Juan hubo de conocer los calabozos de la Inquisición en Cagliari, de donde lograría escapar para acabar como comerciante en Argel bajo el nombre de Benjamín Leví de Barrios, Miguel parece habérselas apañado bastante bien para mantener su clandestina duplicidad hasta fechas muy tardías, siendo residente ya en Ámsterdam, donde, por cierto, fuera uno de los más celosos partidarios de la mesianidad de Sabatai Zeví, hasta el punto de rozar los límites del puro y simple delirio, si es cierta la narración de Jacob Sasportas que Gershom Scholem nos transcribe:

> «El conocimiento de los contactos sabataístas de Barrios se lo debemos a Sasportas, quien nos cuenta cómo, tras la llegada de los mensajes de Cardozo en 1674, de Barrios "tiró todos sus libros [de poesia]. Prestó oídos a los rumores que corrían, su imaginación ganó en potencia… hasta el punto de considerarse casi profeta, aportando confirmación a las palabras de Nathan y de Cardozo". Una curiosa amistad se estableció entre este profeta entusiasta y el severo anatemizador de la herejía. De Barrios, en 1674 o 1675, hizo un ayuno de varios dias, como resultado de una visión que había tenido. Su esposa se inquietó acerca de su estado mental y solicitó la ayuda de Sasportas. Tuvieron una larga conversación, en el curso de la cual de Barrios confió a

> Sasportas “todas sus extravagantes exageraciones y vanas divagaciones”, entre otras la revelación de “que los signos de la redención se harían manifiestos antes del 9 de Av, que el mesias Sabatai Zeví llegaría antes del Año Nuevo judío […], que todos los cristianos (y, en particular, el soberano de Holanda, príncipe Guillermo de Orange) se harían judíos […], que el rey de Francia era Nabucodonosor […], el rey de España, Hiram, rey de Tiro, y otras cosas por el estilo”. De Barrios recibia sus revelaciones, incluidos los textos bíblicos que las acompañaban, en español y no en hebreo. Solicitó la opinión de su amigo Sasportas y éste trató de convencerlo de que su «facultad imaginativa se había vuelto tan excesiva [como consecuencia de su] soledad, que le parecía estar recibiendo visiones cuando estaba despierto»… No obstante, de Barrios siguió comportándose como un profeta, colocando un cartel en la puerta de la Sinagoga que proclamaba: «¡Yo, Daniel, os conjuro a arrepentiros, pues se prepara un gran castigo!» La recopilación de sus visiones sabataístas, que de Barrios compuso en 1674, se ha perdido [52] »

La verdad sea dicha, antes de ese ramalazo místico de sus años maduros, la vida de don Miguel ha sido más bien pragmática y sensata. Circunciso en Italia desde 1659, viajero por las Indias Occidentales y luego, en Bruselas, capitán de las tropas de su Católica Majestad el rey de España, Barrios, que aún entre 1662 y 1665 mantenía con Prado relaciones lo suficientemente buenas como para incluir, entre los «elogios al auctor» de su *Flor de Apolo* [53] un benévolo soneto en honor suyo del médico deísta [54] , ha visto la ocasión, sin duda, tras la muerte de éste, para labrarse una rentable imagen de hombre de orden ante el rabinato, haciendo, tan sólo siete años más tarde, infamante leña del árbol caído. Nada extraño, si bien se consideran los escrúpulos de don Miguel, que, otros siete años después, en 1679 y ya pasado el delirio sabataísta, vuelve a la carga ante los monarcas españoles a la búsqueda de esas prebendas que ansió a lo largo de su triste vida de soldado y de chupatintas a sueldo. La carta, cursada a través de Duarte de Ribero y Macedo, es también, a su modo y manera muy peculiares, todo un *exemplar humanæ vitæ*:

> «No se que infeliz Hado o encubierto enemigo me haze tan

semejante al ansioso Sísifo que quando mas peno por encumbrarme con algun Canto Poetico a la eminencia o gracia de algun Principe, entonces me lo deriva della la oculta fuerça que ignoro. Si yo estuviera en alto estado, juzgara que la envidia procurava derribarme, pero despues que discurso en la campaña de las letras, y dexe la militar, tengo tales tropieços de trabajos que en mis caidas, no hallo ninguno que me de la mano: y assi tampoco me persuado que alguien me envidie porque ninguno infeliz fue envidiado.

Muchas miserias padecio elisa (con nombre Job) entre los Husitas, muchas Joseph en la carcel egypcia, muchas Orpheo entre bacanales: mayores las passo yo encubiertamente entre Holandios, pues me obligaron el año passado a trabajar en libros agenos intitulados Atlantes aunque sus adiciones poeticas fueran pues[tas] en mi nombre: pero nada anhelo en esta vida sino sacar quatro libros a la luz dos en prosa y dos en octava rima intitulados Imperio de ds. en la Harmonia del Mundo, con sus láminas bastant[es] en folio aunque en quarto lo come[n]ce a imprimir como en la inclusa traduccion vera V. S.ª.

Necessito de medios y quietud para imprimirlos y acabar alguna parte que me falta dellos. Si su Magestad Catholica diera orden a que aqui Antonio Lopes Suaso o otra persona me assistiera con el dinero que fuera servido de embiarme, o me hiziera su Consul en Ámsterdam trasponiendo al que tiene este puesto en otra parte entonces yo mediante la divina Misericordia lograra mi anhelo, siendo V. S.ª mi benigno Mecenas de cuya grata magnificencia espero noble respuesta desta carta y de otras dos que le tengo escrito donde pruebo que Jubal impero en España, y cierto de que seran acept[ad]as las dos anagramas de su Mgd. y su Alteza el Sr. d. Juan por tener la aprovacion de V. S.ª segun me dixo mi amigo Germo. Nuñez de Acosta, pidiendo a ds. guarde a V. S.ª muéhos años como desseo. Amsterdam y Agosto 1. de 1679 años.

Ilus.*mo sr* duarte de Ribero y Macedo
de V. S.ª
muy humilde ser.*dor* q. s. m. b.
Don Miguel de Barrios [55] ».

En cualquier caso, al arremeter, en 1672, contra las tesis pradianas referentes a la mortalidad del alma, Miguel de Barrios sabe muy bien el punto esencial de gravedad que toca. Ortodoxia judaica, desde luego. Pero no sólo. También problemas de orden administrativo, esto es, político, esenciales, derivan para la comunidad de la clara y tajante toma de posición al respecto. Barrios trata, sencillamente, de situarse en una buena posición de salida. Baruch de Espinosa ha publicado ya anónimamente (pero el nombre del autor rueda por todos los cenáculos cultos, en Holanda como fuera de ella) su *Tractatus Theologico-Politicus*, haciendo estallar ante los ojos cristianos —con fuerza que ni da Costa ni Prado podían siquiera anticipar— la existencia de una corriente radicalmente maldita, surgida del seno mismo de la Sinagoga. La sospecha —el peligro, pues— se cierne, de nuevo, sobre los hijos de Israel. La batalla por la ortodoxia ha de ser esta vez implacable.

§ 2.2. CRÍTICA DE LA AUTORIDAD, o «LAS MENTIDAS SOMBRAS DEL DEÍSTA»

2.2.1. La batalla, pues, por la ortodoxia. Isaac Orobio ha sido el primero en desencadenarla, con todas las baterías de su erudición apuntando sobre el antiguo colega complutense. Aún en el borrador de lo que será su epístola invectiva, guarda Orobio las formas de un cierto tono amistoso hacia este Juan de Prado a cuya carta «dexé de responder… quando llegué a esta Ciudad [56], aunque venia en nombre diferente, por entender que me era proibido, siendo de sugeto apartado de la Congregacion Ysraelitica [57]». Tono, eso sí, escocido, sin embargo, ya por ciertas referencias con las que el médico heterodoxo parece haber reprochado a su excompañero actitudes pasadas, en las que no es improbable la referencia a su blanda posición frente a los inquisidores. Orobio parece, ciertamente, dolido al proclamar cómo «dame Vmd en rostro con los delitos cometidos en España contra la observançia de la Ley Santa; oxalá fuera para reprenderlos, y no para calificarlos! Es asi que disimulabamos los que creyamos, y aunque ese crimen de selar

la verdad (o negarla) no admite excusa, no todos sabiamos la obligasion de confesarla: quizas uvieran sido algunos mas dichosos y menos disimulados[58]». Algo se está desgarrando, sin duda, en la antigua relación de amistad entre ambos hombres; el tono, sin embargo, es todavía esencialmente personal, plagado de referencias biográficas y restos de lejanas complicidades.

En vano buscaríamos algo similar en el texto definitivo de esa *Epístola Invectiva contra Prado, un Philosopho Medico que dudava o no creya la verdad de la Divina Escritura, y la Ley de Naturaleza*[59], texto tan duro como impersonal y académico. Qué sea lo que, en el breve intervalo que separa el borrador de la obra definitiva, haya sucedido entre los dos antiguos miembros del *Colegio de la Madre de Dios* es cosa de la que los textos no nos dan noticia. Algo se ha roto. Algo que estaba ya muy resquebrajado, es cierto, y que ahora no es ya más que cenizas. Sólo al inicio de la posterior *Carta Apologetíca* a Juan de Prado, volverá Orobio, con apenas velada mala conciencia, sobre aquella pasada amistad, en párrafos que quieren ser justificación de su actual ataque: es por el propio bien (espiritual, claro) del doctor Prado —viene a decirnos Orobio— por lo que es precisa la implacable fulminación de sus tesis mundanas:

> «Como yo no he recibido agravios del Doctor Prado, sino repetidas y continuadas experiencias de su buena voluntad y deseo de mis medras, sin olvidar los favores y asistencias en los primeros años de mi juventud, no pudiera, sin torpe nota de ingratitud, aborrecer su persona; mas tampoco pudiera, sin grandissima ofensa de la Divina Majestad, dejar de abominar sus desordenados dictamenes. Es verdad que, para cumplir con esta obligacion, bastaría que se quedasse este aborrecimiento en los actos internos, y assi deviera ser; mas, siendo publicos a toda la nacion estos excessos y no publicos por agenas delaciones, sino por frequentissimos coloquios del mismo Doctor, en nada me veo que mi silencio sea un dever y en nada lo estimaria quien no save tenerle, antes mucha complacencia en que aya muchos noticiosos delas travesuras de su ingenio. Yo, pues, obligado por leyes de naturaleza a amar a quien reconozco author de muchos beneficios, poco amaria si solo deseasse los bienes temporales; mas allá passa

> mi afecto con muchos quilates, no se queda en el centro desta materialidad, pues le dessea el Summo Bien en la forma que es excequible por la voluntad humana. Ojala se lograra mi buen deseo! que, aunque yo fuera dichosso, el fuera dichosissimo y bien interessado en mi amistad [60] ».

Fin del viaje: las cartas están echadas. Es el triste epílogo para la historia de una vieja amistad, forjada en el inviolable secreto, en las complicidades más hondas.

Tono a mitad de camino, el de la *Epístola Invectiva*, entre la «medicina del alma» y la «pedagogia». Híbrido de culpabilizaciones malsanas e ignorancias infantiles, que hace —ya lo hemos visto— el verdadero cañamazo del discurso «oficial» del judaísmo hispano-portugués en la ciudad del Amstel:

> ««Enfermedad sin remedio es la ignorancia, si se junta con la sobervia», dijo un Philosopho Griego, y con todo acierto; porque el alma racional, sumergida desde su origen en la grossera materialidad del cue[r]po humano, no participó sciencia o noticias algunas de la poderosa mano de su Criador, ni pudo conseguirlas hasta que, por extrínseca enseñança, se le communiquen por los interiores y exteriores sentidos. Es, pues, la Doctrina el unico remedio para el intendimiento humano combalezca del ignominioso achaque de la ignorancia. Para que este remedio halle lugar en su execucion es necessario que el entendimiento se persuada a que no sabe aquello que ignora, porque si cree que no ignora lo que no sabe, no admitira doctrina, ni tendrá rendimiento a la util y necessaria enseñanza en que consiste la saludable medicina de su nativa indisposicion. A esta promptitud para ser enseñado, este animo humilde para recivir doctrina, llama el uso comun *docilidad*, y esto pedía Selomoh a Dios, quando le abrio los thesoros de su omnipotencia; porque sabía Selomoh que el medio unico para saber es sujetarse a ser enseñado, es humillarse a recivir doctrina de quien pueda comunicarla [61] »

Es el *Prólogo* del texto de Orobio. Quien se lanza, de inmediato, a una fulminación inapelable de toda veleidad racionalista, umbral irreversible del espíritu descreído:

> «Mas si el entendimiento se persuade que sabe cuanto ignora, que no necessita de otras noticias, que ninguno es capaz de enseñarle, es forçoso que persevere en el abismo de su ignorancia: la sobervía embaraza su curazion que consistía en la doctrina, y negandose a ella, queda desesperada la sanidad y el entendimiento enfermo de lo que no sabe [62] »

Las cartas, decíamos, están sobre la mesa. Prado ha quedado aquí reducido a sólo un paradigma de algo cuya profilaxis se afirma imprescindible para la buena salud de la Comunidad. Y ese algo tiene tintes muy franceses, que, sin duda, han traído a la memoria de Balthasar Alvares de Orobio el eco de sus años toulousianos: «*las mentidas sombras de Deistas*», por emplear su propia expresión. Si es preciso prestar al médico de Lopera una atención preferente, sólo lo es en la medida en que el mal del que Prado es ahora portador revela manifestarse particularmente contagioso. Hay que amputar el órgano definitivamente infecto:

> «Todo este miserable precipicio tuvo su origen en la ignorancia de un estudiante o médico, cuya sobervía no permitió entender el divino antídoto de la doctrina de nuestros Sabios y Doctores, antiguos y presentes. Y porque uno, con grande escándalo de nuestra nacion, llegó a su extrema ruina por estos pasos y contagió a otros que, fuera de Judaísmo, le han dado credito y a sus necios sophismas, me pareció una cosa necessaria y acceptable a los pios impugnar aquellas opiniones que su malicia procuró introducir en los animos de los simples, respondiendo a las proposiciones que propone, con pretexto de dudas [63] ».

Resulta, ante todo, notable cómo para fulminar a este libertino pragmático que es Prado, poco amigo de las arduas argumentaciones filosófico—eruditas y parapetado tras de media docena de tesis tan simples como demoledoras [64] , Orobio háyase sentido obligado a sacar a relucir todo el sofisticado aparato (las tesis de «los mejores y más doctos maestros del mundo, Thomas, Scoto, Durando, Tapia y Martinez [65] ») de la escolástica aprendida en la *Universitas Complutensis*. Y, no hay duda, Orobio argumenta como un avanzado jesuita español. Quizás asustado por esa

evidencia confesa, interpola, de pronto y sin que parezca venir a cuento de nada, en medio de la argumentación un contundente párrafo —por lo demás, tan escolástico en el contenido y en la forma como todo el resto—, dedicado a desmarcarse a hachazos de los «irracionalistas» cristianos —a quienes, eso sí, cautela obliga, no se cita por su nombre [66]—

Frente a la radical negación de todo principio de autoridad que los disidentes de la sinagoga exhiben, Orobio trata de jugar la baza del *bon sens*: un intelectualismo moderado, a igual distancia del atentado irracionalista contra la inteligencia como del «dogmático» cierre a todo criterio extrasubjetivo que él atribuye a sus oponentes heterodoxos, y que trata cuidadosamente de presentar como una variedad, al fin, sofisticada del propio irracionalismo. Todo el peso de la argumentación reposará sobre el establecimiento de un ecléctico criterio de verdad que rompa amarras con ambas tentaciones:

> «Necessita lo creyble —escribirá, así, Orobio— de dos circunstancias que, faltando qualquiera dellas, dexará de serlo. La primera, que no repugne al entendimiento sano y bien formado. La segunda, que aya authoridad competente de parte del que propone o persuade [67]».

Que tal baza está en el aire del tiempo holandés, y no sólo en el de la sinagoga (en la que, incluso, la tesis de Orobio puede parecer, en más de un sentido, aventurada), basten para constatarlo los párrafos con que, casi por las mismas fechas, consigue el piadoso Guillermo Blyenbergh sacar de sus casillas al paciente Espinosa, en una correspondencia en la que la condición de «filósofo cristiano» por aquél reivindicada para si, viene a asentarse sobre dos reglas inconmovibles: tener «en cuenta, por un lado, el concepto claro y distinto de mi entendimiento, y, por otro, la palabra revelada de Dios [68]». Delicado equilibrio que, en el caso de Orobio, pasa por un profiláctico ajuste de cuentas con el punto de vista de un cierto paulinismo radical [69], aquél del *credo quia absurdum* tertuliáneo, fervor que, en su aparente radicalidad religiosa, entraña, sin embargo, para Orobio, graves riesgos de desequilibrar la balanza, al fijar los términos diamantinos de una apuesta inconciliable. Buena

cosa será, por eso, «que intentemos discursar algo en la divina *[politica]*, porque si se halla al entendimiento fundamentos para la verdadera creencia, que communmente se llama fee en todas las naciones, acerca della philosofaron muchas gentes sin razon. Y esto no les agravia, porque ingenuamente lo confiessan; pues no se permite que la razon especule lo creyble, quieren que el creer sus dogmas sea amarlos; pretenden que sea la fee como ciega, significando ceguedad que deve acompañar al entendimiento para que la voluntad abrace sus dictamenes sin mas discurso [70] ».

Frente a ellos, la posición orobiana es la de un tomismo estricto, en lo concerniente a la armónica relación de razón y fe. Y ello, ante todo, porque «bien se vee», en la posición de quienes de tal modo contraponen la creencia y el saber, «que este juicio no es seguro, ni del linaje de lo vero, ni aun de lo verosímil, ni de lo probable, que todo esto se ajustaria a nuestro discurso, ni le hiziera ascos el entendimiento. Mas el ofrecerla necessariamente a obscuras y negarla a la luz de la razón, deja dudosa la verdad; y bien conoce la razon que no deve sujetarse a este obscuro conocimiento, ni negarse a la luz que le concedió el Criador para discernir entre lo verdadero y lo falso, porque, de otro modo, que medios huviera para opugnar el Atheismo, o la Pluralidad de los Dioses y otros desatinos que inventó la humana malicia?» [71] .

De ahí la revelación con que se acaba el párrafo de] judío hispano-luso:

> «Si cada uno dijesse que tenia fee y que esta de ninguna suerte dependía del flel contraste del entendimiento, del nivel ajustado de la razon, a este dictamen no devemos rendir el nuestro, pues nos condena a no discurrir en lo que devemos proceder mas racionales [72] »

De la declaración de principios a la práctica teórica de Orobio hay, sin embargo, un trecho largo de sutilezas teológicas, sembrado de las mortales trampas libertinas con que Prado y Ribera se han entretenido en minarlo. ¿Cómo, en efecto, aplicar en concreto tal criterio de racionalidad —ecléctico, si, mas decididamente anti-irracionalista— sobre el maremágnum de antropomorfismos de todo jaez en que la Escritura es particularmente prolija? ¿Sobre que

asentar esa enorme petición de principio con que el Orobio militante de la «racional ingenuidad» (la fórmula es suya), afirma, resuelta y rotundamente, que «nada de cuanto se opone contra el Sagrado texto tiene fuerza alguna, pues nada tiene de repugnante al entendimiento o a la razon o a la posibilidad, ni disonante a la Omnipotencia, Bondad y Sabiduria del Criador [73]»? La parábola a la que este ingenuo racional recurre tiene, cuando menos, el mérito de ser francamente regocijante. No me resisto a reproducirla en toda su extensión:

> «Solo un exemplo podra, quizas, satisfacer esta calumnia o ignorancia de los que dificultan algunas cosas que refiere el Sagrado Texto. Si solo el primer hombre engendrasse su hijo o sucessor por el acto con la muger, mediante el semen, y despues la propagazion se continuasse por otro medio ageno de aquella accion y de toda immundicia, quedando la generazion mas decorosa y limpia que el brotar de las flores, y nos contasse la Sagrada Escritura que el primer hombre, haciendo tal acto, arrojo de si una substancia mucosa y sordida en lugar no menos immundo y que, alli mezclada con otra semejante, las dos formaron y organizaron otro hombre que estuvo en aquella obscura cárcel, comiendo por el ombligo, sin respirar, y que despues de nueve meses salio a la luz del, que diría el entendimiento incrédulo?…» [74].

¿Que qué diria?… ¡Socorro!, probablemente.

> «…Que imposibles hallaria la impiedad? Que de indignidades la ignorancia? Como se burlaria de la arrojada simiente, de la mucosidad delineadora o architecta? Y, con todo, fuera de verdad infallible la respuesta, mas no creyda de los malos; y oy es admitida de todos por frequente, aunque de ninguno, ni con mediana probabilidad, sabida, por oculta y recondita a la humana inteligencia. Pues, si en una cosa tan cierta faltaria oy el credito, y creyda, aun queda la ignorancia, no es barbaridad impia averiguar la costilla que dió materia a Eva, la mançana de Adam, el Arbol de la Vida, el Arca de Noe y otras cosas en que tropieza, no el discurso ingeniozo, sino el entendimiento achacoso de contumacia y falto de racional ingenuidad [75]».

Una racional ingenuidad, ésta, perfectamente modelada sobre el ya referido paradigma escolástico, cuya distinción entre lo que es contra razón y lo que sencillamente se halla *por encima* de ella es reproducida aquí de modo literal:

> «Ni desto se infiere que la fee que tratamos es ciega, sino muy racional porque no es lo mismo ser sobre la razon que contra ella. Ni es lo propio creer que Dios abrió los mares, sustentó los hambrientos y, milagroso, satisfizo sedientos en los desiertos paramos de la Arabia, que proponer creybles los vicios por deidades, lo mortal por eterno, lo implicatorio por possible. Ni es lo mismo creer lo que no se vee que creer contra lo que se vee. Esto es contra razon y no cae debajo de precepto divino ni humano, y aquello es conforme, frequente entre los hombres. Politica natural de las gentes *[es]* creer lo que no vieron [76] ».

A esta política, a fin de cuentas, pertenece, según Orobio, el conjunto de los acontecimientos que la Escritura nos relata [77] : no constatables, cierto; tampoco —tal es la clave de su argumentación — lógica o experiencialmente contradictorios.

Tal principio metodológico, que Orobio sitúa como encabezamiento prolegoménico de su refutación detallada de las tesis de Prado (muy en particular, de las referentes a la Escritura, que analizaremos más adelante), no parece haber producido gran efecto en el médico de Lopera, quien, por lo que colegir podemos del tono dolido de Orobio en su posterior contrarréplica, debe de haberse despachado a gusto sobre su endeble sincretismo. Tan es así que, aun antes de responder al «syllogismo evidentissimo» (y, aparentemente, rapidísimo) mediante el cual el hereje tratara de devaluar su considerable mamotreto, juzga Orobio preciso poner bien en el escaparate el muestrario completo de sus mérito académicos, la ristra de sus lecturas y maestros. Son párrafos preciosos para conocer cuál es la formación (ortodoxamente tomista en lo fundamental, ya lo hemos subrayado) de un catequista judío español del siglo XVII:

> «…puedo assegurar que no muchos avrán visto mas que yo en materia de Religion. El Sacro Texto no lo dejé de las manos

desde la niñez, en la Vulgata Latina; despues la de Xantes Pagnino y Arias Montano han sido y son mi ordinario divertimento, buscando las antinomias de algunas traducciones y la variedad de los sentidos. En España ley con toda meditacion el *Fortalitium Fidei*, libro antiguo y muy docto contra el Judaismo y Mahometismo, el *Clypeus Conciníatorum* de summa erudicion a este intento y, assimismo el *Libro natura] y revelado*, sin Fray Luis de Granada, bien vulgar entre Españoles; despues el Burgense, que me le dió el maldito y detestable Pinheyro [78], tambien la *Bibliotheca* de Sixto Senense, con su invectiva contra el Talmud, y otros muchos desta clase, asi impressos como manuscritos, que llamamos *reconditæ eruditionis*, que fuera enfado el referirlos. Este ha sido siempre mi cuydado, este el mayor desvelo de mis discursos, no para averiguar que fuesse fee ni en que consistiesse, porque esto no me era (o no me pareció) necessario, sino en si era creyble aquel dogma del Cristiano, si eran verosimiles sus doctrinas. Para esto vi mucho en Thomas, muchissimo en Scoto (particular en sus *Sentencias*), tomos antiguos que compré para este efecto, como todas las obras del Aquino. Ley quanto escrivió Juan Calvino, cuyos libros tengo marginados con mi rudeza. Vi Lutero, los renovados Anababtistas o nuevos Manistas, Socinianos, gravissimas disputas que se han excitado en estos payses y corren impressas, unos contra otros. En la Ley Divina he procurado ignorar lo menos que he podido, estudiando y preguntando. Las materias theologicas, escolasticas de los Christianos, como son *de Finitate, Incarnatione, Adoratione, Auxiliis, Predestinatione* y otras, estudié con todo cuydado, *ex professo*, para saber como creyan los otros y saber como yo havia de creer; y oy procuro lo mismo en nuestros antiguos Doctores, en puntos que necessito de doctrina, que no falta quien me los explique y diga lo contenido en nuestra lengua. Vea, pues, el Señor Doctor si yo creo sin raciocinar y si esto es valerse un hombre del discurso que Dios le dió para no creer, para creer, para no errar, para acertar. Yo creo que no es discurrir hacer una philateria de ingenio, consultada con los muchachos, y persuadirse a ella mas que a la Ley de Dios. Esto no es discurrir, sino delirar [79] ».

Algunas reflexiones se imponen tras la lectura de tan curiosa confesión de fuentes y autoridades. En efecto, si casi obligadas son las referencias a fray Luis de Granada y a la Biblia de Arias Montano, en pluma de un marrano del siglo XVII, y convencionales las que remiten al proceloso boscaje de la Escolástica, en la de un antiguo alumno de la Universidad Complutense, no así sucede con dos citas que, a decir verdad, mueven a un casi irreprimible estupor, puestas en el texto de un tan puro y duro apologista de la religión judaica: la reivindicada «meditación» del *Fortalítium Fidei*, en primer lugar; luego, la lectura del libro del Burgense, prestado al autor por el mismo «maldito y detestable» Pinheyro a quien hemos visto ya aparecer bajo la máscara de «corruptor» del Doctor Juan de Prado.

Comencemos por la *Fortalitium Fidei contra Judaeos: Sarracenos: aliosq Christianae fidei inimicos* [80]. Presentar el libro del judío renegado y luego —ya fraile franciscano— exaltador de las llamas inquisitoriales, fray Alonso de Espina, sin duda uno de los más radicales antijudíos del siglo XV, con los solos, y más bien complacientes, calificativos de «libro antiguo y muy docto», es algo como para dejar a uno bastante perplejo. No ya por los esfuerzos personales que fray Alonso desplegara ante el rey Enrique IV para lograr la puesta en pie de una firme inquisición que desenmascarase tanto a los judíos públicos o contumaces como a los ocultos o pseudoconversos. Aun prescindiendo, en efecto, del brutal carácter de su autor, bástase la sola lectura de la *Fortalitium* para poner los pelos de punta a quienes, como es el caso de Orobio, hubieran, dos siglos más tarde, de sufrir la aplicación estricta de sus tesis:

> «Creo yo —*había reclamado el renegado, acerca de los conversos*— que si se hiciera en este nuestro tiempo una verdadera *Inquisición*, serían innumerables los entregados al fuego, de cuantos realmente se hallara que judaizan: los cuales, si no fueren aquí más cruelmente castigados que los judíos públicos, habrán de ser quemados en el fuego eterno [81]»

Y, en cuanto a estos últimos judíos públicos, ningún problema: «todos debían ser obligados a recibir la fe; porque mejor era el ser

forzados a obrar bien, que el obrar mal impunemente, como lo hacían los judíos [82] ».

Mas fría —la mediación de la figura odiada de Pinheyro da al traste con cualquier malentendido—, no deja, sin embargo, de sorprender la exhibición, por parte de Orobio, de su lectura del *Burgense*, apodo toponimico tras el cual se oculta el nombre de otro de los más detestados desertores del judaísmo hispánico del siglo XIV: el que fuera rabino eminente, Selomoh ha-Levi, y que, tras sonado encuentro con el mirífico fray Vicente Ferrer, pasara a ser, ya con el nombre de Pablo de Santa María, obispo de Burgos y cabeza de uno de los más poderosos linajes castellanos del inmediato siglo. Su *Scrutinium Scripturarum* [83] —que es muy probablemente la obra que Orobio ha tenido en sus manos— constituye una pieza clave en la tarea de demolición de la interpretación rabínica de la Escritura que ocupara obsesivamente a los tratadistas cristianos (y, con frecuencia, cristianos nuevos) durante un par de siglos. Orobio mismo nos da de él una descripción que parece, en verdad, más teñida por la fascinación que por el rencor:

> «Mis doctos Hebreos Paulo Burgense y Sixto Senense no fueron brutos, sino muy hombres, pues se dejaron arrastrar de las cosas humanas y dejaron la Ley de Dios. El primero en un mismo dia fue bautizado en la Cathedral de Burgos, ordenado en presbytero y constituido Obispo de Cartagena, que era entonces el principal y mas rico de España, luego Ayo del Principe, governador del Reyno, Arzobispo de Burgos, Patriarcha de Aquileya. Juntamente con su bautismo le hizieron *[un hijo]* Arzobispo de Santiago, otro de Segovia, otro Capitán General en Aragón, y todos poderosos. Y esto todo a un pobre Haham que salió de la miseria a una opulencia casi real, pues el Rey Catholico Don Fernando fue nieto de su hija casada con el Almirante de Castilla, cuya hija casó con el Infante de Aragón, de cuyo matrimonio salió el Rey Don Fernando [84] ».

¿Cuál ha sido la argumentación de Prado que ha movido a Orobio a hacer esta larga, y manifiestamente irritada, exposición de *curriculum*? Si hemos de creer la versión del propio Orobio (y no

nos queda otro remedio, como quiera que el texto, perdido, de Juan de Prado no nos es accesible más que a través de la refutación orobiana), un sencillo «silogismo» de Prado dedicado a establecer lo «contradictorio» de la tesis de Orobio según la cual «en nada deve proceder mas racional el hombre que en lo que ha de creer [85]». El planteamiento vendría a ser el siguiente: «es la materia de fee donde se deve proceder con cuydado… Yo *[Orobío]* procedí sin cuydado racional en esta materia… Luego falté al cuydado racional en lo que devia tenerlo y no hize lo que devia [86]».

En vano se esforzará el defensor de la ortodoxia rabínica en mostrar que, de las premisas, la conclusión «se infiere, como de huevo un almendruco [87]»; la verdad es que no se le podía llamar a Orobio necio con menos gasto de palabras. Comprensible, pues, su celo por exhibir títulos académicos: de algún modo hay que salvar la cara tras un tropezón del cual el criterio de verdad propuesto sale, cuando menos, bastante malparado. Sólo al final de la carta, cuando el tono toma un timbre más íntimo, más resonante de la añorada amistad de otros tiempos, paradójicamente en esto más benignos [88], Orobio acabará, casi inconscientemente, por rendirse a la lógica de su adversario: «Bien sé que no hago demonstraciones, porque le trato materias que no lo permiten [89]». Es el único momento en que el rostro del viejo Balthasar Alvares aparece bajo la luz de una sincera honestidad intelectual, aquella que le lleva, al fin, a no saberse poseedor más que de otro tipo de razones que, «aunque no lo sean dialecticas, lo son en lo que admite la recta moralidad [90]». Eso, al menos, nadie sabría discutirselo al piadoso Isaac Orobio de Castro.

2.2.2. Sólo a partir de esta previa subversión de las relaciones de armonía que se supone debieran mantener razón y fe, le es posible a Juan de Prado pasar de aquel juego cínico de las bravuconadas recogidas en el *dossier* del 58, a la crítica ordenada y sistemática (quizás demasiado ordenada y sistemática) de la Escritura que nos transcribe ahora Orobio. Y, con ella, la imagen de un Prado mucho más ajustado al modelo libertino, que aparecía en los retratos robot trazados por Solano y Robles y por Maltranilla.

Un solo problema —y de bulto—: algunas de las «tesis pradianas» refutadas por Orobio parecerían casi extraídas del *Tractatus Theologico-Politicus*, si no fuera porque Baruch de Espinosa no ha publicado (anónimamente) su escandaloso texto hasta más de seis años después de la redacción de la Epístola Invenctiva. Tres hipótesis sólo aparecen aquí como posibles:

> *a*) Que Espinosa haya tomado de Prado momentos esenciales para su método de exégesis bíblica;
>
> *b*) Que, como lo indicara en 1670 el hijo de Rieuwerts en coincidencia con un testimonio de 1684 de Salomón van Til, Espinosa hubiera redactado, inmediatamente después de su expulsión de la Sinagoga y en castellano, una voluminosa requisitoria antirabínica que habría circulado en versión manuscrita y de la que sólo la parte más moderada habría pasado, una década más tarde, al *Tractatus Theologico-Politicus*;
>
> *c*) Finalmente, que, de un modo deliberado, en 1670 Baruch de Espinosa haya querido despedazar a placer a Orobio de Castro, batiéndose en el propio terreno por éste definido y rindiendo un póstumo homenaje al amigo de antaño —con el que, sin embargo, la relación personal parece haber quedado interrumpida tras la instalación de Prado en Anvers hacia 1663—.

Creo sinceramente —pero no sabría expresarme aquí más que en hipótesis— que la primera posibilidad es desechable, y que sólo una mixtura de *b*) y *c*) puede ofrecer una salida interpretativa satisfactoria. Me explicaré.

Más allá de su talento personal y su más que probable brillantez (avaladas por su destreza en el delicado arte de la injuria), Juan de Prado no posee una formación sólida en materia tan asediada por las sutilezas infinitas de la erudición como lo es la exégesis bíblica. Ni ha podido inciarse en ella en España (sus estudios en Alcalá en nada se relacionan con ese terreno), ni los siete años pasados en Amsterdam, dedicados al ejercicio de su oficio de médico, pueden haberle bastado para hacerse una sólida base en la lengua sagrada y en la interpretación del Texto. Poco puede haber aprendido de él, en este campo del análisis de la Escritura, un Baruch de Espinosa

que se halla precisamente en la situación inversa: la derivada de una formación bíblica esmeradamente dirigida desde la infancia, probablemente por el más importante erudito de la comunidad en la materia, Menasseh ben Israel.

Quedan en pie, pues, *b*) y *c*). Ambas me parecen —ya lo he dicho— sólo hipótesis, desde luego, pero sólidas. Se ha especulado mucho sobre la existencia de la famosa *Justificación de su expulsión de la Sinagoga*, en la que Baruch habría maltratado, a modo y manera, a sus ex correligionarios. El texto, si existió, se ha perdido definitivamente para nosotros. Para el mantenimiento de la hipótesis *b*) no es, sin embargo, necesario siquiera suponer la existencia material del manuscrito. Basta con que las tesis espinosianas contra la Escritura hayan existido, y con que los hombres de la Sinagoga hayan tenido, de algún modo, conocimiento —aun cuando sólo fuera verbal y de segunda mano— de ellas. No necesitaba más Orobio para amalgamarlas con las de Juan de Prado.

¿Por qué, sin embargo, no citar a Baruch de Espinosa por su nombre? Tal vez por la misma razón de respeto hacia el nombre de familia que llevara a Samuel da Silva a omitir (no totalmente, como ya hemos indicado) el de Uriel en su *De la immortalidade da alma*. Tanto más, en este caso, por tratarse del hijo de un exparnás y hombre prominente de la Comunidad.

Y *c*), finalmente. No creo que plantee grave problema el aceptarla. Pero tampoco me parece que pudiera explicar por sí sola cómo Orobio haya podido, por propia cuenta, construir en su laboratorio tesis heréticas tan adecuadas al talante y al estilo espinosiano. Que Espinosa haya pensado en Orobio al redactar algunos párrafos clásicos del *Traclatus Theologico-Politicus* me parece fuera de duda. Que, al obrar así, no haya hecho sino devolverle una pelota que aquél fuera el primero en lanzar a traves de Juan de Prado, es algo que se me impone con igual fuerza. Fulminando a Prado, el autor de la *Epístola* ha pretendido, de paso, quitarse de enmedio al entonces joven aprendiz de filósofo; ha calculado mal sus fuerzas y, siete años más tarde, será éste quien le proporcione un baño de buen hacer crítico-escriturario, del cual Orobio sólo levantará cabeza para estrellarse aún más estruendosamente, al tratar, en 1684, con su *Certamen*

Philosophico, de realizar su póstuma refutación, por persona (Bredenburg) interpuesta, del autor de la *Ethica*.

Pero volvamos a los años 63-64. A la reivindicación de la Escritura del recién llegado a la ciudad Balthasar Alvares de Orobio.

Sobre el molde o plantilla por el jesuita Garasse fijados, es el retrato metódico del deísta el que Orobio está tratando de singularizar en los rasgos personales de Juan de Prado. De ahi que, tras de la ardua polémica sobre la armonización fe/razón, y del inmediato enfrentamiento con el rechazo intelectualista del valor universal de la revelación divina, pase rápidamente a mostrar en ellos la base de las tres tesis mayores del deísmo radical: desantropomorfización de la divinidad, articulación con ella de una naturaleza dotada de su propia lógica interna (prolongada en las esferas de la moral y el derecho llamados «naturales» y contrapuestos a los normativos) y cuestionamiento de la inmortalidad del alma.

La crítica, pues, del antropomorfismo bíblico primero. En dos vertientes paralelas pero bien diferenciadas: crítica del carácter revelado de una Escritura supuestamente tomada al dictado escrupuloso de Yaveh y crítica de la paciente perseverancia artesanal del Señor sobre sus cosas, a través de su aún más escrupulosa Providencia. La escritura y la necesidad, dos temas que regirán —que rigen ya, en su correspondencia de estos mismos años — la demoledora estrategia teórica del joven Baruch de Espinosa.

Pero no anticipemos. Sabemos ya en qué medida no está Prado a la altura de las sutilezas exegéticas cuyo laberinto dominará con soltura el autor del *Tractatus Theologíco-Polítícus* (pero también sus adversarios) [91]. No quita que sus argumentos, por lastrados de tosquedad que resulten a veces, sean temiblemente certeros, ferozmente eficaces. Elementales, pero (y, tal vez, por ello) eficaces. Un entrecomillado de Orobio en la página 730 del manuscrito de la Biblioteca Nacional de París (en la edición de Révah, página 109) nos permite identificar el tenor de la interrogante básica de Prado:

> «Aqui respondo directamente a la pregunta “que fué peña de Sisipho a entendimientos gigantes”, que no devemos rendir nuestro dictamen al ageno…»

La crítica —en rigor, el rechazo— de la autoridad revelada de la Escritura parece aqui derivar directamente de la afirmación aquella de la autonomía racional del pensar humano que viéramos a Prado esgrimir frente a la elaborada pero frágil construcción armonicista de Orobio. Añádanse, sobre esta piedra angular, precisiones de detalle —algunas puntillosas, genéricas otras— acerca de aspectos concretos del relato bíblico cuya demolición va a acometer muy pronto Baruch de Espinosa. Pasemos rápidamente sobre los capítulos centrados en el tema de la profecía, que poca cosa son salvo un aburrido toma y daca en torno al Dios charlatán y prolijo de la Biblia, entre Orobio, que trata de mantener su intachable veracidad y el monopolio que de su producción verbal fuera concedido al pueblo de Israel, y Prado, que la relativiza, al mismo tiempo que extiende democráticamente su uso al común de los pueblos. Y entrémonos en ese capítulo 7 de la primera parte de la *Epistola invectiva*, en el que Orobio se plantea una de las cuestiones cuya mezquindad más fustigará Espinosa (y ahí la *Ethíca* no es menos dura que el *Tractatus Theologico-Politicus*) de cuantas componen el *corpus rabinicum*: «Pregunta *—escríbe Orobio, refiriéndose a Prado—* porque eligió Dios a Israel de entre las gentes? ¿Por qué no se hizo conocer de todos?» [92]

Tonante Dios de Israel, aliado con su pueblo para combatir al resto de los hombres; Señor de las batallas y de las cóleras infantiles que tan hermosamente haya descrito Cioran [93], Yaveh es, ciertamente, un bien ruin déspota, al servicio de una exultante moral del resentimiento. Espinosa comprenderá, con toda su grandeza, lo miserable del placer que se genera sobre la exclusión del otro, sobre su carencia [94], el ex marrano Orobio, pleno de la memoria maltratada de sus implenitudes, aun el planteamiento mismo de la pregunta considera impío:

> «Pregunta la vana curiosidad de los impios porque el Criador no comunicó a todos los hombres del Universo el conocimiento de su Unidad, evitando los errores y falsas opiniones a que se persuadió la fragilidad del humano juicio?» [95].

Pregunta impia, si. ¿Pregunta, también, ingenua? Menos de lo

que parece. Orobio la ha leido ya, sin duda, o la ha escuchado, tal vez, en Toulouse de labios de los amigos y discípulos de Théophile de Viau (quien pagará, conviene no olvidarlo, con el calabozo su osadía): la abominada secta de esos nuevos epicúreos cuya cabeza reclamara Garassius en Francia. ¿Pregunta ingenua? Nos basta hoy con leer a Espinosa para comprender hasta qué punto. ¡Pregunta ingenua! ¿Lo es acaso, en el siglo XVII, lo es acaso para nosotros, que somos sus hijos bastardos, aquella que pone en juego el problema moral mismo de la universalidad de lo humano y de la autonomía esencial de su criterio ético? ¿Puede, acaso, sin su estallido entenderse el florecimiento de esa mutación del libertinismo que es la Ilustración? La modernidad nace de la mano de la tragedia (que el Calderón de *Absalón* o el Racine de *Phèdre* supieron convertir en texto/imagen), en la que el abandono de la guía tutelar y paterna —temible pero cercana— de los dioses patrios sume a esa criatura naciente que es el hombre (no el ciudadano clásico, no la comunal persona cristiana, no el substancialmente vacío hombre de Pico della Mirandola), frente a un universo que, decididamente, escapa a su medida —tal es la experiencia básica del barroco—. La desmesura moderna es hija de la pérdida del padre: de los limites, pues. También de todo marco de sentido. Poco antes de dejar de ser Dios, el Dios de la modernidad ha dejado de ser hombre:

> «Para evadirse desta luz y seguir las tinieblas, responde la impiedad con el acostumbrado pretexto de ingeniosa, que no es su animo negar la existencia del Criador ni limitarle su potencia, que Dios puede todo lo que no repugna, mas que a si mismo no hizo todo quanto puede, ni consta que hiziese mas de lo que vemos en la naturaleza de las cosas; que son esas bastantemente admirables y reconditas a nuestro juicio, mas que todas guardan aquel concierto en que fueron criadas, aunque a veces por contingente concurso de causas se previerte y salen efectos raros y admirables por lo extraordinario, como la diversidad de monstruos, insignes inundaciones, diferencias de me[t] heoros o cometas en el ayre. Todo esto, aunque raro, acontece en el mundo por naturales causas a que no concurre el Criador con especial providencia, sino solo con la generalissima que tiene en todo lo criado, acomodandose a la naturaleza de los agentes inferiores, no obrando con la particularidad de Causa Primera,

> la qual, para exercitar su omnipotencia, no necessita de variar el orden natural de las cosas ni hacer nuevos milagros, pues, con solo averlos criado y conservarlos, muestra su infinidad y universal dominio. Asi suele justificarse o paliar sus errores la perversa politica de los Deistas [96] ».

La muerte, pues, hemos dicho, del padre. Asesinato de ese amable déspota, Yaveh, que acecha para infligir tormentos o aniquilar enemigos. Bien está que hayan sido hijos del marranismo hispánico quienes hayan querido asumir sobre su cuerpo esta tarea vandálica. No podía —pienso o quiero pensar— ser de otro modo. Sólo en este mundo caótico del siglo del genio y de la sombra, su desarraigo era tan absoluta, tan meticulosa y largamente construido. ¿Para qué el padre, cuando identidad no quiere ya decir estrictamente nada? Y bien está también que fueran otros de sus hermanos en la soledad y el perpetuo exilio quienes, con saña, trataran de aferrarse a esta última certidumbre: cualquier cosa mejor que el infinito abismo del vacío, cualquier cosa: sumisión, humillaciones, servidumbre y aun provisionales abandonos de Yaveh para con su pueblo. Porque, en efecto, «aquella antigua Promessa hecha a Abraham… era efecto de la Divina Misericordia [y] solo se havia de cumplir y executarse en aquellos Israelitas que no repugnan por su malicia; porque no ay, ni ha avido promessa de Dios que ate las manos a su Divina Justicia… Estos merecen ser mantenidos de la Divina Providencia sin ofensa, antes con complacencia summa de una Justicia, y si como fragiles pecaren, quebrantando los santos mandamientos de su criador, no llegando el delito a infidelidad y espontaneo desp[r] ecio, hallara su arrepentimiento y penitencia propicia la misericordia y no menos executiva la justicia, conforme a la calidad del pecado; mas no será arrojado ni excluydo de la Divina Promessa de Abraham, porque cree como el, y, aunque falte en las obras, con todo, en la fidelidad de la verdadera creencia, afirma las palabras del Sagrado Libro [97] ».

Deus contra Naturam:

> «…Todo parece novedad, todo se acompaña de la inconstancia. Solo la Sagrada Escritura quiso el Summo Dictador que goçase una firmeza y credulidad tan perpetua

> que fuese mas constante, mas natural que quanto crió en la misma Naturaleza, o, hablando con mayor propiedad, quiso que fuese tan sobrenatural que no pudiesse padecer la violencia a que estan sujetas todas las cosas naturales [98] ».

Y, ¿cómo no entender —casi se sentiría uno tentado de escribir «compartir»— el espanto de Isaac Orobio ante el destrozo de los marcos de sentido —tanto personal como histórico— que la hipótesis deísta anuncia en el rebaño de Israel? Si ni Señor de los Ejércitos, ni Voz que anuncia la Promesa del Futuro —terreno, como transmundano— Reino, ni Juez implacable de los hoy victoriosos enemigos, ni Guía infalible hacia la perdida Patria, Reconciliación final, Gloria del Fin de los tiempos, Apocatástasis… ¿Para qué, entonces, sirve un Dios? Por mucho que uno se empeñe en seguir llamándolo Dios, y no ensueño, vago aliento de espíritu o rotundo azar de la naturaleza.

En vano parece Prado haberse refugiado tras la muralla inexpugnable del astuto dualismo epicúreo: si los dioses (o el Dios, que, en este punto al menos, tanto da) son lejanos, imperturbablemente ajenos a este mundo, ¿cómo podríamos aspirar siquiera a nombrarlos? Su alienidad los borra, si es estricta, aun de nuestra sospecha o de nuestro deseo. La presencia del sujeto hablante excluye ontológicamente la del Dios hablado. La interrogante misma no ha lugar. Ni creación, pues, ni orden, ni sentido. Un mundo sólo que flota en el vacío de la infinita soledad humana,

como aquel que, en el discurso del *honnête homme*, arrojara a Pascal hacia los abismos del espanto. Un Dios frío, redondo e impotente, campa en el cadavérico olimpo del doctor Juan de Prado. No es la Naturaleza; persiste frente a ella y, en el plano ontológico, la precede. El compañero de *herem* de Baruch de Espinosa no lo ha precedido, en modo alguno, por la vía revolucionaria del monismo. El, que probablemente nunca habría comprendido el *Deus sive Natura* espinosiano, tal vez no habría sentido muy traicionado su pensar en una fórmula que le es estrictamente opuesta: *aut Deus aut Natura?*

No es un moderno, en materia teológica, Juan de Prado. Heredero radical de un dualismo heterodoxo e irreconciliable, su

mundo es, como el de sus predecesores escépticos, decididamente precartesiano. Bastará el fogonazo del § 52 de la primera parte de los *Principia* de René Descartes para que el suelo firme de su divorcio Dios/Naturaleza se precipite irremisiblemente hacia la nada…, junto con aquel mismo Dios de las finalidades que, frente a él, invocara don Isaac Orobio. No disminuye en nada su extraña grandeza de último hombre antiguo. Desde la plataforma de un pensamiento ya decididamente arcaizante, Juan de Prado ha hecho surgir las preguntas clave —a veces, tan simples en apariencia— que son paradigma del acabamiento de su tiempo de respuesta. Algunas de ellas —muy especialmente las referidas a la ley natural y a la mortalidad del alma— no pueden sino aparecernos como decididamente liquidadoras.

Orobio es muy elíptico a la hora de explicitar estas tesis pradianas, zaheridas por Barrios. Pero algo podemos atisbar acerca de la primera de ellas, sobre todo a través del más tardío de los textos dedicados por Orobio a su refutación: la carta al hijo del doctor Prado, fechada en Weycke el 12 de agosto de 1664. La lógica interna del discurso pradiano está allí muy claramente detectada por Orobio, quien parece, por momentos, al límite de la irritación ante las tintas y disimulos a través de los cuales pretende el médico heterodoxo obtener la gracia de las autoridades rabínicas, sin por ello desdecirse explícitamente de sus tesis.

La serie de las preguntas dirigidas por Prado, a través de su hijo (no olvidemos que el *herem* impide, como ya lo hemos indicado, el contacto directo del réprobo con cualquier miembro de la comunidad), a su antiguo protegido y colega de Alcalá es ésta:

> — «Pregunta: porque a unos les parece bien una cosa y assienten a una proposicion, y a otros mal y dissienten della, siendo las almas una misma substancia y naturaleza [99] ».
>
> — «La segunda pregunta toca a la Philosophia Moral y duda: si ay dos Legisladores o mas, y cada uno íntima y promulga ley contraria, con titulo de divina, qual ha de seguir el entendimiento, la que le parece mal porque le aconsejan otros que es buena, o la que le parece bien aunque otros le digan que es mala [100] ».
>
> «La última pregunta casi coincide con la inmediata y dice: Que por esso el niño innocente no peca, aunque haga acto que

> fuera pecado en el adulto: porque no conoce la malicia de aquel acto. Luego los hombres que yerran, tampoco deven ser tenidos por pecadores, pues ellos piensan que aciertan [101] »

La emboscada es esta vez de un descaro excesivo como para que Orobio no se apercibiera inmediatamente del sentido en que se orienta la línea argumentativa de su opositor. Sin la franqueza del Uriel da Costa del *Exemplar*, Prado está sugiriendo la lógica misma de su última reivindicación: el espacio abierto de una genérica religión natural. «Su intencion es provar que no está el hombre obligado a una religion más que a otra, que es indiferente el camino para agradar a Dios y que, consiguientemente, no hay Ley Divina, sino medios humanos que cada uno tiene por divinos [102] ». Con ellos, lánzase Prado de cabeza en lo que se podría definir como la paradoja judaica de la Ley Natural. Hemos visto, en efecto, ya a un Menasseh ben Israel defender, con los textos en la mano, la posibilidad para los paganos de obtener su salvación ajustándose a los llamados siete preceptos de los hijos de Noé [103], auténtico código de moral universalista, naturalmente inserto por Yaveh en toda alma humana. Ni Orobio ni ningún otro pensador ortodoxo se atrevería a enfrentarse a tal principio, que garantiza, entre otras cosas, la salvación de los patriarcas anteriores a Moisés. Pero, aquí la paradoja: para prestar credibilidad a la existencia de esos «presupuestos (naturales) de los hijos de Noé», es preciso ser participe de la fe mosaica; ahora bien, quien posea ya dicha fe, ¿cómo podria ajustarse a un código dependiente de ella y de menor rango? Dicho de otro modo: esa «ley natural» de que hablan los textos rabínicos es sólo moralmente justificable en quienes (los gentiles) ignoran su existencia, y moralmente reprobable en quienes (los judíos), por conocerla, se hallan en condiciones de ejercer un marco de religiosidad superior. Curiosa norma que sólo es válida para quienes la ignoran e inaplicable para sus conocedores. De ahí la lógica aplastante de la interpelación que, de inmediato, dirige Orobío a su interrogador: «Pregunto, pues, al Señor Doctor: O cree la S. Escritura, o no la cree [104] ». El resto de la argumentación es tan previsible como innecesario de explicitar. Prado está perdido. Si cree en la Escritura, ¿para qué quiere leyes naturales? Si no, ¿de dónde saca el fundamento de esa su pretendida ley natural? «Si no

supiera que era posteridad de Abraham, pudiera Vmd. salvarse en la Ley Natural; mas sabiendo que es posteridad Isrraelitica de Abraham, está obligado para salvarse a guardar la Ley que Dios encomendó a esta posteridad, si no le consta que la derogó por otra [105] ».

2.2.3. El libertinismo —en cuyo horizonte Prado ha iniciado un trayecto de ida y vuelta que no se cerrará sino con la difusión del espinosismo en Francia a lo largo de la segunda mitad del siglo XVII [106] — había observado infinitas precauciones y descarados disimulos para sugerir, más que plantear, su crítica estricta a las creencias en el carácter inmortal del alma. Nadie, o casi, se ha expresado en la primera mitad del XVII francés con franqueza sobre el tema —y con motivo. ¿Lo ha hecho así, por el contrario, Juan de Prado? Habría podido, en todo caso, contar con un precedente: el de da Costa. Mas el coste mismo que tan ilustre predecesor hubo de pagar no parece hecho a la medida de los gustos y estilos del médico andaluz.

En privado, ya hemos visto que alguna alusión cínica no ha dejado de hacer sobre el tema. Y la contundencia de la acusación «poética» de Barrios permite presuponer tal opinión como del dominio público. Nada autoriza, por el contrario, a sospechar que haya jamás tratado de ponerla públicamente por escrito. El propio Orobio muéstrase aquí muy cauto, y más acusa por ironía que por designación directa, cuando le escribe aquello de que: «nunca dudé que creya la inmortalidad del alma, ni que gastasse discursos para provar que era igual con los brutos. Si intentasse provar que igualava a los Angeles, por lo menos el asumpto era honroso y digno de buen entendimiento; mas, para provar cada uno que es una bestia, le sobra el discurso [107] ».

Hace patente, eso si, en dos ocasiones, su asombro ante la pretensión pradiana de no haber hallado más demostración válida al respecto que la argumentada por Duns Scoto. La amable concesión de Prado es, en efecto, un regalo envenenado, y Orobio no puede llamarse a engaño respecto de él. Reducir veintidós siglos y un verdadero alud de literatura favorable a la inmortalidad anímica a un solo argumento de un solo autor es, mírese como se

mire, dejar tras de un bien exiguo parapeto a la más querida de las tradiciones religiosas. «Lo que es notable —*exclamará Orobio*—, que siendo en todo el Orbe, aun entre los mayores barbaros de Canarias y Marañón, principio de fee indubitable que las almas racionales sean immortales, sin que nacion debajo del sol crea lo contrario, siendo este conocimiento connatural a todos los hombres, que todos lo creen assi y siempre lo creyeran, menos algunos pocos antiquissimos y dejados por locos y desatinados, diga aora el Señor Doctor que lo cree con el mas prodigioso ingenio Scoto. No dijera con todos los ingenios del mundo, malos y buenos; no dijera con todas las escuelas christianas, judaycas, moriscas, chinesas y no pagar con solo Scoto, como haciendolo author de esta credulidad [108] ».

Las cosas claras: decir que sólo el argumento de Scoto resulta convincente es decir que todos los demás son falsos. Orobio se irrita con razón: si Prado cita a Scoto —proclama— no es porque lo haya leído, sino por querer fabricarse una descarada tapadera de su íntima convicción antiinmortalista: «Pues yo os haré afirmar que ni vió a Scoto acerca deste punto, ni que Scoto le persuadió más que los otros!» [109] . Exabrupto, desde luego. Mas, tal vez, no carente de razón. El estilo de la argumentación de Prado hace, en cualquier caso, pensar demasiado en el de La Mothe le Vayer que describe cómo «fuera del cristianismo ha habido hombres de los más grandes y de los mejores moralmente hablando que han considerado mortal al alma, como Simónides, Homero, Hipócrates, Galeno, Alejandro de Afrodisia, el gran Alfarabi, Abubeker, Abenpace, Plinio, Séneca, Casio, junto con todos los epicúreos, los propios saduceos en la Ley de Moisés (menos inicuos hacia Jesucristo que los fariseos, que se declaraban a favor de la inmortalidad) y bastantes otros personajes de muy grande reputación [110] ».

La segunda referencia, sin embargo, de Orobio al tema, debo confesar que me sume en la más absoluta perplejidad. «Pesame que solo Escoto le persuada a Vmd. la immortalidad del alma y mas me pesa que confiesse Vmd. que la consequencia sacada por el Doctor Cardoso de que su alma no se dintigue de la *rugible* sea solo contra Escoto. Es decir que solo Escoto defienda su alma de Vmd. de brutal, pues solo contra el milita la opinion contraria de Cardoso [111] » —escribe el defensor de la ortodoxia—. Y, al hacerlo,

todo parece indicar que arroja al abismo de la incredulidad más grave a un autor que, como Isaac Cardoso (él es, al menos, el único doctor Cardoso versado en filosofía que mora en Ámsterdam por estas fechas), no nos es conocido sino precisamente por sus obras de una extremada piedad, a las que hemos ya tenido aquí ocasión de hacer alguna referencia. ¿Ha defendido Isaac Cardoso, en algún loco instante de su juventud, tesis antiinmortalistas? ¿Se trata de otro Cardoso, para nosotros totalmente perdido en los recovecos de la lejana historia? Imposible, con los documentos que poseemos, dar una respuesta cierta. Aventuraré, tan sólo, una hipótesis verosímil y una ficción inverificable.

A poco que reflexionemos sobre el texto citado, parece claro derivar el problema interpretativo, más de la referencia a Scoto que de la que remite a Cardoso, la cual no es sino rigurosamente subsidiaria, por vía negativa, de la primera. Muy desde principios del siglo XIV es registrable la honda huella que el *Doctor Subtilis* haya ejercido sobre la escolástica española (muy en particular, como es lógico, en su vertiente franciscana). Nada, pues, de extraño hay en el, hecho de que el antiguo estudiante complutense declare, ya en Ámsterdam, una fascinación hacia el maestro tardomedieval que no ha sido, desde luego, el único de su época en experimentar. Lo chocante, sin embargo, puede aparecernos en el extraño uso que de las tesis del gran franciscano nos es aquí propuesto. Recurrir, en efecto, al más antiintelectualista de los teólogos escolásticos, para tratar de apuntalar una panoplia de tesis que, acerca del punto crucial de la inmortalidad del alma, no aspiran, en el fondo, sino a ser actualización de las tesis averroístas, es algo, cuando menos, decididamente osado. Cierto es que el cinismo del médico de Lopera era de los que no paran barras ante semejantes minucias textuales, pero, de todos modos, ¿no le habría sido mucho más sencillo buscar autoridades de la misma cuerda un poquitín menos hostiles a la universalización averroísta del intelecto agente aristotélico?

Las cosas no son tan sencillas, sin embargo. Y, en efecto, hay en el antiaverroísta Juan Duns Scoto una ventaja —paradójicamente derivada de su propio antiaverroísmo—, para los propósitos libertinos de Juan de Prado, la cual difícilmente podría hallar en variantes más tolerantes y eclécticas del aristotelismo cristiano. Más radical que el Aquinate en su enfrentamiento con lo que Ernst Bloch

llamara la «izquierda aristotélica» —y esa mayor radicalidad no es, sin duda, ajena a su ser antes teólogo que fllósofo—, Juan Duns, cuya defensa dogmática de la inmortalidad individual del alma no puede ser más intransigente, tiene buen cuidado —precisamente por ello— en delimitar el carácter estrictamente *de fe* que posee una afirmación tal, ante cuya justificación teórica debe la filosofía confesarse estrictamente impotente y limitar sus pretensiones y arrogancias a la sola sugerencia de una *persuasio probabilior*; cualquier paso más allá no podrá ser considerado sino como invasión ilegítima de un espacio que a la razón humana, abandonada a sus propias fuerzas, está vetado.

Limitada, así, en su soberbia por la escasez de los autónomos recursos de la razón humana, nunca la filosofía podrá dar prueba rigurosa, ni de la inmortalidad, ni de la espiritualidad, ni del origen del alma. *Non video aliquam rationem demonstrativam necessario concludentem proposium*. Y que ello no se interprete como concesión alguna de Scoto al escepticismo, o a variante alguna de irracionalismo: la fe no es irracional, sino —y en esto el mismo Orobio poco divergirá del Doctor Sutil— suprarracional, y, consiguientemente, *hæc propositio credita est per fidem, et non per rationem naturalem nota* [112].

A partir de ahí, la frase atribuida a Prado por Orobio, según la cual «contra *[Scoto]* milita la opinión contraria de Cardoso», podría resultar inteligible, más allá del embrollo que traería consigo, suponerla referida a la contraposición de sus respectivas creencia y no creencia en la inmortalidad individual de las almas (lo cual, se atribuyera a quien se atribuyera cada uno de los dos polos, seguiría siendo siempre un soberano disparate: tan defensor de la inmortalidad individual del alma es el doctor franciscano como el erudito judío). La contraposición aludida podría no apuntar a la cuestión misma de la inmortalidad, sino al fundamento (filosófico para el segundo, sólo teológico para el primero) de dicha tesis; un fundamento en el que, desde luego, Cardoso estaría (como por lo demás es lo acorde con la formación jesuítica que le hemos visto recibir en España) mucho más apegado a la posición moderada del tomismo ortodoxo, que quiere que la razón sola baste para dar prueba, si no del *quid sit* (infinitamente desbordante del limitado receptáculo de la humana inteligencia), sí del aunque más humilde

no menos trascendente *quod esse* divino, dejando, con ello, abiertas las puertas a la investigación racional acerca del origen, esencia y destino de la propia alma humana [113].

CAPÍTULO III

CORPORIS FABRICA. ESPINOSA EN LA REFRIEGA

«*…adivinaba confusamente que todas las fases de la jornada no eran más que un suplicio previsto, el de la esperanza…*»:
VILLIERS DE I'ISLE ADAM, *Nouveaux Contes cruels*.

«*… Di speranza m' empieste e di desire…*».
F. PETRARCA, *In morte di Madonna Laura*.

«*…la Ética, que, como es bien sabido, tiene su fundamento en la metafísica y la física*».
B. DE ESPINOSA, *Ep. XXVII*.

«*The dream is over*».
JOHN W. LENNON

§ 3.1. CONTRA NATURAM

3.1.1. Con la fuerza de un manifiesto teórico (esto es, de un manifiesto que no es sólo teórico), rompe el *Apéndice*, que le da

cierre, la aparente —y engañosa— calma que recorre la serie marmórea de las definiciones, axiomas, proposiciones, demostraciones, corolarios y escolios, configuradores de la parte primera de la *Ethica*, catalizando aquello que apenas si, en los escolios, le era posible al lector atento sospechar: el flujo subterráneo de una potencia que no sabría quererse a sí misma desinterés intelectual neutralizado. La corriente impetuosa de una escritura que se sabe a sí misma no otra cosa que taller de bélicas estrategias contra el orden supuesto y mentiroso de las cosas —también contra la muerte que es punto cero de *potentia*— desborda la contención mesurada y sabia del *ordo geometricus* en cuyas redes Adonai se ha transmutado —en el curso de apenas si cincuenta páginas de seco y apretado texto— en inmanencia natural, substancia, «causa inmanente, mas no transitiva, de todas las cosas[1]». No sólo es, pues, *De Deo* (o *De Natura* o *Substantia*) la *pars prima* de la *Ethica*; *Contra Deum* también (*Contra Naturam*, pues, *Contra Substantiam*). Ancestral resonancia de «aquel horror primero que / contra la impía naturaleza / unió a los mortales en social cadena[2]».

Cambio de estilo aquí. Páginas explícitamente de combate contra el curso gélido de la más alta especulación metafísica espinosiana. Cabrá, tal vez, la tentación de dejarlas un poco al margen de la lectura teórica del texto: bien sea como un excurso de *agitprop* teologicopolitica, prolongador de arremetidas panfletísticas del *Tractatus Theologico-Politicus* que sólo el nunca acabado *Tractatus Politicus* habria estado especulativamente autorizado a plantear, bien como concesión didáctica, complaciente con el lector vulgar, a quien la aspereza de las páginas que lo preceden haya de haber, casi fatalmente, conducido hasta la frontera de la fatiga intelectual y aun del hastío. Valga como sospecha de la primera conjetura, la brevedad —no por ello menos plena de inteligencia— con que el monumental comentario de Martial Gueroult a la primera parte de la *Ética* pasa sobre estas páginas[3], sin embargo cruciales, dela obra; de la segunda, bástenos la cotidiana experiencia docente que aconseja —en modo alguno sin razón— a aquel que por primera vez se asoma al texto espinosiano, preceder la ardua ascesis del Libro I de la más gratificante lectura de su

Apéndice.

Planteémonos la cuestión brutalmente: ¿es el Apéndice a la *pars prima* una irregularidad en la arquitectura de la *Ética* espinosiana? Formalmente, al menos, así pudiera parecerlo. Ninguna otra de sus cinco partes incluye apéndice propiamente tal [4], ni parece registrar la menor necesidad de romper la continuidad incómoda del lenguaje «geométrico» para establecer balance o transcripción algunos, a la manera de esa bien diferenciada retórica de batalla que es la del Apéndice.

Si atendemos más de cerca a los textos, sin embargo, la cosa puede ser matizada. Se ha señalado ya [5] el carácter extra geométrico y la lógica autónoma —y, tal vez, contradictoria con la corriente general del libro— que guía los escolios y los corolarios en la *Ethica*, asi como su paralelismo con esa especie de gran escolio que es el Apéndice. Mas llamativo se me hace el fuerte paralelismo existente entre éste y el largo escolio que cierra la última proposición de la Segunda parte. Y tanto más, cuanto más viola éste en su desarrollo la función que su enunciado estrictamente le otorga. Cualquier lector de la obra espinosiana experimentará una cierta incomodidad en su lectura —que puede llegar, en un primer abordaje, a resultar literalmente ininteligible—. Anunciado como escolio a la proposición 49 (proposición que reza: «En el alma no se da ninguna volición, en el sentido de afirmación y negación, aparte de aquella que está implícita en la idea en cuanto que es idea»), lánzase, tras de seis o siete líneas efectivamente dedicadas a discutir las conscuencias que de tal proposición derivan en el ámbito gnoseológico, a «indicar», a lo largo de una buena media docena de páginas, lo que el autor presenta como «algunas ventajas de esta doctrina» (hujus doctrinæ quasdam utilitates indicare).

La förmula se repetirá en no menos de cuatro ocasiones, pero en vano buscará el lector una explicitación de cuál sería «esa doctrina» a la exposición de cuyas utilidades dice volcarse aquí Espinosa. La lógica geométrica no hace, en este punto, sino aumentar una confusión que en otro marco sería mucho menos embarazoso disipar, al exigirnos terminantemente que la tal doctrina deba ser buscada en la proposición de la cual el escolio analizado emana. En vano. Nada hay, ni aun forzando su texto hasta el limite, en la proposición 49 de la segunda parte de la Ética que pueda ser

considerado como esa «doctrina» cuya centralidad en el sistema espinosiano nos es exigida por lo esencial de las «utilidades para la vida» que su conocimiento, según el autor, trae consigo. A saber:

> «1.º En cuanto nos enseña que obramos por el solo mandato de Dios y somos partícipes de la naturaleza divina, y ello tanto más cuanto más perfectas acciones llevamos a cabo, y cuanto más y más entendemos a Dios. Por consiguiente, esta doctrina, además de conferir al ánimo un completo sosiego, tiene también la ventaja de que nos enseña en que consiste nuestra más alta felicidad o beatitud, a saber: en el solo conocimiento de Dios, por el cual somos inducidos a hacer tan sólo aquello que el amor y el sentido del deber [*pietas*] aconsejan. Por ello entendemos claramente cuánto se alejan de una verdadera estimación de la virtud aquellos que esperan de Dios una gran recompensa en pago a su virtud y sus buenas acciones, como si se tratase de recompensar una estrecha servidumbre, siendo así que la virtud y el servicio de Dios son ellos mismos la felicidad y la suprema libertad.
>
> 2.º En cuanto enseña cómo debemos comportamos ante los sucesos de la fortuna (los que no caen bajo nuestra potestad, o sea, no se siguen de nuestra naturaleza), a saber: contemplando y soportando con ánimo equilibrado las dos caras de la suerte, ya que de los eternos decretos de Dios se siguen todas las cosas con la misma necesidad con que se sigue de la esencia del triángulo que sus tres ángulos valen dos rectos.
>
> 3.º Esta doctrina es útil para la vida social, en cuanto enseña a no odiar ni despreciar a nadie, a no burlarse de nadie ni encolerizarse contra nadie, a no envidiar a nadie. Además, es útil en cuanto enseña a cada uno a contentarse con lo suyo, y a auxiliar al prójimo, no por mujeril misericordia, ni por parcialidad o superstición, sino sólo por la guía de la razón, según lo demanden el tiempo y las circunstancias…
>
> 4.º Por último, esta doctrina es también de no poca utilidad para la sociedad civil, en cuanto enseña de que modo han de ser gobernados y dirigidos los ciudadanos, a saber: no para que sean siervos, sino para que hagan libremente lo mejor [6] ».

Inútil buscar en aquella limitada proposición 49 la fuente de la

complejísima problemática aquí esbozada programáticamente. Nadie, por lo demás, familiarizado con la obra de Espinosa podrá, llegado a este punto, llamarse a engaño: lo que aqui se enuncia, en cuatro magistrales pinceladas, no es sino uno de los núcleos de gravedad de la filosofía espinosiana [7]: la reducción (una reducción teórica en la que se juega toda la radicalidad de su materialismo) de la teoria politica a la teoría de lo imaginario; esto es, a una teoria de los modos complejos a través de los cuales es la subjetividad humana materialmente constituida (producida) en la potencia de la representación. ¿Un nuevo *mani-fiesto*?

Pero, si «lo politico es» —como lo ha señalado Negri— «la metafísica de la imaginación», y «la verdadera política de Espinosa es su metafisica [8]», ¿no hace eso, justamente, de la *Ethica* toda, de la *Ethica* en su conjunto, precisamente aquello que hemos llamado un *manifiesto*? ¿No lo han sabido, acaso, apreciar asi esos canes —infalibles siempre en la elección de la presa, pues les va en ello la vidaa— que son los censores sinagogales y eclesiásticos, teólogos de múltiple filiación o cartesianos vergonzantes, a quienes veíamos, hace ya algunas páginas, amenazar a su autor con la denuncia ante los magistrados, en el curso de su único intento de publicación, ya en el año 1675 [9]? ¿No lo entendía asi, tal vez, el propio Baruch de Espinosa, que niega una y otra vez al prestigioso —y turbio— Leibniz el acceso a su manuscrito, que una y otra vez machaca a los más cercanos de sus corresponsales con llamamientos terminantes a la cautela en la mostración de sus copias a aquellos que no sean partícipes de una fidelidad que se adivina no sólo teórica?

Se ha exagerado, quizá, la contraposición entre el aspecto combativo y aun panfletístico (que es cierto) del *Tractatus Theologico-Políticus* y la exquisita distancia formal (que no lo es menos) de la *Ethica*. En el fondo, es la contraposición (y aun mutua exclusión) entre teoria (o filosofia) e intervención político-discursiva lo que se está suponiendo (y, tal vez, sugiriendo). Y esta dicotomia no me parece sostenible.

;)«Panfleto», el *Tractatus Theologico-Politicus*? Sea. En la misma, exactamente en la misma medida en que lo es la *Ethica*. En la de una escritura que no tiene otro objetivo que la toma de posición intransigente en una batalla a muerte contra los amos

discursivos del *temor* y la *esperanza*, contra los gestores de palabras cadavéricas que hacen de los hombres siervos autocomplacidos en un mundo fantasmal de infantiles supersticiones, a las cuales, ingenuamente, llaman *religión*.

¿Obra «teórica» la *Ethica*? Sin duda. Mas, como el *Tractatus Theologico—Politicus*, exactamente como él, obra teórica en la refriega; al estilo en que definirá tal cosa un joven pensador judeoalemán en 1843: «y en la refriega no se trata de saber si el enemigo es un enemigo noble y del mismo rango o un enemigo inferior, sino que se trata de zurrarle [10] ».

Una «crítica teórica en la refriega». Hermosa fórmula. ¿Qué significa?

> —«Dada la condición de la humana naturaleza, se sigue de ello que las leyes concernientes a la opinión amenazan, no a los criminales, sino a los hombres de carácter independiente, y que están hechas menos para reprimir a los malvados que para irritar a los hombres honrados… ¿Qué peor condición puede concebirse para el Estado que aquélla en la cual los hombres de recta vida sean enviados, como malhechores, al destierro, por el solo delito de tener opiniones disidentes y no saber disimularlas?… Es preciso conceder a los hombres libertad de juicio y gobernarlos de tal modo que, al mismo tiempo que profesen abiertamente opiniones diversas, vivan, sin embargo, en concordia… Y así, pues, hemos mostrado: I. que es imposible arrancar a los hombres la libertad de decir lo que piensan; II. que esta libertad puede serle reconocida al individuo sin peligro para el derecho y la autoridad del soberano y que el individuo puede conservarla sin peligro para tal derecho, siempre y cuando no tome en ello excusa para cambiar cualesquiera de los derechos reconocidos por el Estado, ni trate de atentar en contra de las leyes establecidas; III. que el individuo puede poseer tal libertad sin riesgo para la paz del Estado, y que ésta no engendra inconvenientes que no sean fácilmente solubles; IV. que el goce de esta libertad, otorgado al individuo, carece de peligro para la *pietas*. V. que las leyes establecidas sobre las materias de orden especulativo son absolutamente inútiles; VI. hemos, finalmente, mostrado que no sólo esta libertad puede ser concedida sin que la paz del Estado, la *pietas* y el derecho del soberano se vean

> amenazados, sino que así debe serlo, para garantizar la salvaguarda de éstos… Concluiremos que… el derecho del soberano a regular todas las cosas tanto sagradas como profanas, refiérese a las solas acciones, y que, en lo demás, debe concederse a todo el mundo la potestad de pensar lo que quiera y de decir lo que piense [11] ».

Claro es, pues, el significado de la «refriega». Una refriega bien específicamente holandesa, amstelodama [12]. Sólo la pragmática tolerancia religiosa —ya lo hemos señalado— de ese modelo social, asentado sobre el libre comercio, ha permitido —tal vez sería más correcto escribir exigido— la aparición teórica de un concepto nuevo, que, permitiendo pensar el aspecto ontológicamente determinante de lo humano, está llamado a desplazar a la que fuera el corazón, inalterable por al menos ocho siglos, de la filosofía: la teología. Tal nuevo concepto, que la experiencia histórica impone que sea definitivamente teorizado («ninguna sociedad se plantea más que los problemas que está en condiciones de resolver»— Marx *dixit*), no es —no puede ser— otro que el de la libertad; muy en concreto, el de la libertad que es condición de discurso, el de la expresión libre. Tal vez la revolución toda que el estallido del barroco inicia esté pendiente de ese solo problema, en torno al cual gira, como en torno a una enigmática caja de Pandora: ¿cuáles son las condiciones de aparición del sujeto que ejerce el acto esencial de la palabra libre? Frente a la servidumbre y la barbarie, una *Ética* en la refriega: contra los *ultimi barbarorum*.

Crítica en la refriega, pues, afirmación en la teoría (simultánea construcción / desconstrucción) del sujeto expresivo libre. Porque, a fin de cuentas, ¿qué consistencia ontológica subyace en la apelación al pensamiento y la palabra libres con que el *Tractatus Theologico-Politicus* se cierra? Libertad, ¿para qué?

Para nada. Desde luego. Tal es, creo, la lección demoledora de la *Ética*. Tal, la proclama tajante del prodigioso manifiesto politicometafísico que constituye el Apéndice a su Parte I (ese *De Deo* que, al fin, ¿qué es sino la construcción ontológica de la libre expresividad de la infinita potencia como esencia única de ese único principio absoluto, al que podemos llamar Dios, Naturaleza, o, quizás más propiamente, tan sólo Substancia?).

Para nada. «Con lo dicho —*se abre el citado Apéndice*— he explicado la naturaleza de Dios y sus propiedades, a saber: que es y obra en virtud de la sola necesidad de su naturaleza; que es causa libre de todas las cosas, y de qué modo lo es; que todas las cosas son en Dios y dependen de Él, de suerte que sin Él no pueden ser ni concebirse; y, por último, que todas han sido predeteminadas por Dios, no, ciertamente, en virtud de su voluntad o por su capricho absoluto, sino en virtud de la naturaleza de Dios, o sea, su infinita potencia, tomada absolutamente [13]». Sobra en Dios (o sea, en la Naturaleza, o sea, en la Substancia, esto es, en la infinita potencia que no conoce límites) toda finalidad, todo *para*.

Con una síntesis, apretada en apenas trece líneas, del contenido de la precedente Parte I, rompe fuego, pues, este Apéndice-Manifiesto. Punto y seguido. *Et quoniam*… Siguen cinco páginas, que forman parte de lo más denso escrito jamás por Baruch de Espinosa, dedicadas a la más madura exposición de la crítica de los mecanismos de la mistificación humana que pueda hallarse a lo largo de toda su obra. Son páginas definitivas, acabadas. Cortantes y puras, como aquellas lentes de precisión que hicieran el prestigio del solitario de Rijnsburg entre los mercaderes especializados de su tiempo. Escuetas también. Nada sobra, nada falta. Una economía conceptual perfecta —casi diabólica— deja, aún hoy, a su lector —a poco que éste sea consciente de lo que se está trayendo entre manos— abandonado a un solo sentimiento (y no precisamente espinosiano): el estupor. Hay algo, sin embargo, que, casi inevitablemente, chirría en el fluir impecable de la exposición: el punto y seguido. La prolongación (*et quoniam omnia*…) del *De Deo* en una sistemática demolición de la subjetividad mistificada. De Dios (o la Naturaleza o la Substancia) a la consciencia humana. Sin otra transición que un leve punto —ni siquiera aparte—. Salto sin red.

> «Además, siempre que he tenido ocasión, he procurado remover los prejuicios que hubieran podido impedir que mis demostraciones se percibiesen bien, pero, como aún quedan no pocos prejuicios que podrían y pueden, en el más alto grado, impedir que los hombres comprendan la concatenación de las cosas en el orden en que las he explicado, he pensado

que valía la pena someterlos aqui al examen de la razón [14] ».

Laßt euch nicht verführen!, escribirá el tan espinosiano Bertold Brecht. «No os dejéis seducir». Nunca. Ser libre es eso.

¿Cómo combatir la seducción? Una pregunta es previa; la de verdad pertinente: ¿qué es la seducción? Su corolario, ¿cómo? De la respuesta a las dos últimas depende el desenlace de la experiencia humana que la primera retoriza: hacer explícita la seducción es tomarla en asco, ya «que ocurre con frecuencia que, mientras disfrutamos de la cosa que apetecíamos, el cuerpo adquiere, en virtud de ese disfrute, una nueva constitución, por la cual es determinado de otro modo que lo estaba, y se excitan en él otras imágenes de las cosas, y la mente comienza al mismo tiempo a imaginar y desear otras cosas… y consiguientemente la presencia [*de lo que apetecimos*] será odiosa, y esto es lo que llamamos hastío [*fastidium*] y tedio [*tædium* [15]]».

Et quoniam, escribe Espinosa. Y dos universos quedan yuxtapuestos. Su articulación, ni siquiera una promesa. *Et quoniam*. Dios, primero. No cualquiera: el Dios que es nombre de la naturaleza, que lo es de la substancia, cierto. Mejor aún —pues que en ello sólo tórnase lo primero fuerza materialista y subversiva, más allá de la resignación mística que a todo el neoplatonismo renacentista acecha—, el Dios —o cualquiera de sus citados nombres— que nada tiene ya que hacer de las causas finales: el nombre que gira en el vacío.

Rotundo desarraigo, aquí. Desde Aristóteles, la más inconmovible de las convicciones que configuran como un bloque toda visión del mundo en Occidente se llama *finalidad*. Hasta llegar a nosotros, ingenuos usuarios de la conjunción para:

> «En un primer sentido, la causa es aquello de lo que algo está hecho y que en ello permanece inmanente […] En un segundo sentido, es la forma y el modelo [*to eidos kai to parádeigma*], esto es, la definición de la esencia [*to tí en eínai*] y de sus géneros […] En un tercer sentido, es aquello de lo que procede el inicio del cambio y del reposo […] En último lugar, es el fin [*télos*] […] La causa final debe ser la más excelente de todas y el fin último de todas ellas, y lo

mismo da llamarla bien en si o bien aparente[16]».

Forma a la que todo tiende[17], como al amado el amante. Perfección de la forma, sólo analógicamente hallable en el universo físico, la *ousia*[18] divina no puede sino ser el fin último de todas las finalidades. Causa final, inaccesible y esférica como el ser de Parménides, que hacia sí dispara todo el entramado de sentido de un cosmos ordenado y jerárquico (en realidad, la fórmula, de la que hago uso convencional, es pleonástica: *kósmos* no significa otra cosa que orden). Nada es, que no sea para algo. Nada. Salvo, tal vez, la propia esfera autística del ser divino. La forma en si complacida y replegada, a la que llamamos substancia divina [*ousía theía*], tal vez substancia a secas, ya que, «siendo así que hemos distinguido tres clases de substancia, dos naturales [*physikai*] y una inmóvil [*akínetos*], hay que decir de esta última que tiene que haber una substancia eterna inmóvil… [*porque*] tiene que haber algo que sin moverse mueva, que sea eterno, substancia y acto. Y mueven así lo deseable y lo inteligible. Mueven sin ser movidos[19]». Esta substancia separada, y no cosa otra alguna, constituye el objeto propio de la filosofía, «pues, si no hubiera ninguna otra substancia aparte de las constituidas por la naturaleza [*physis*], la Fisica seria ciencia primera [*próte epistéme*]; pero, si hay alguna substancia inmóvil [*ousía akínetos*], esta será anterior y filosofia primera [*philosophía próte*]; y a ésta corresponderá considerar el ente en cuanto ente y su quididad, y las cosas que le son inherentes en cuanto ente[20]», conforme a lo ya postulado en *Física II*, al insistir sobre cómo sea «función de la filosofía primera» el «determinar la manera de ser de lo separado [*tà hypárkhonta*] y su esencia[21]»

Un polo de plenitud ontológica, Dios (llámese *ousía*, llámese *idea*), no puede sino atraer, con la fuerza de una finalidad inconmovible, férrea, a todo aquello que le es necesariamente otro, analogía inacabada, naturaleza (*physis*, reino de la *hylé*, materia informe y, pese a todo, insuprimible, se constituye en barrera absoluta para la pura formalidad [*tò eídos kaì tò parádeigma*], sólo ser lo que es el ser [*tò tí en eínaí*] del ente: su *entidad*, la *ousía*, a la

que en latín bautizaran substantia los traductores medievales del Estagirita). Dicese Dios del fin de toda cosa, del fin de su plétora, que es la naturaleza. Y dicese, tanto en el cosmos continuo y homogéneo de Giordano Bruno y Marsilio Ficino, como en el discontinuo y jerárquico de la tradición escolástica. Por encima de conflictos, de una extremada violencia a veces, de Aristóteles al propio umbral de nuestra conciencia, el hilo rojo del sentido rige, inalterable, el camino del orden. El mundo, al fín, está «bien hecho».

¿Qué es un mundo bien hecho? Un mundo obra de arte, arquitectura bien proporcionada, que fascinara el inconsciente pitagórico y nucleara lo esencial del discurso mundano aristotélico. «Pues una armonia única, obtenida mediante combinación de elementos contrarios, ha organizado la constitución de la totalidad de las cosas, tanto del cielo y de la tierra como de todo cuanto forma el cosmos. Combinando lo seco y lo húmedo, lo ligero y lo pesado, lo recto y lo curvo, una única fuerza, que penetra a través de todas las cosas, ha ordenado tierra y mar, éter, sol, luna y cielo todo, construyendo el entero cosmos a partir de elementos simples y diferentes —aire, tierra, fuego y agua—, uniéndolos en una única superficie esférica y forzando a las más opuestas naturalezas a mantenerse unidas y combinarse entre sí para conseguir, a partir de todas ellas, la conservación del universo. Y la causa de esta conservación es la concordancia de los elementos, y la causa de esta concordancia, el equilibrio y el hecho de que ninguno de ellos supere en potencia a otro. Y, así, lo pesado y lo ligero, lo frío y lo caliente, se compensan mutuamente y la naturaleza enseña… cómo es la igualdad lo que mantiene la concordia y ésta lo que mantiene el cosmos, que es el generador de todas las cosas y es superlativamente bello [22] »

En la forma del mundo armónico de la creación divina, será, desde luego, recogido el planteamiento aristotélico por la tradición escolástica cristiana. Mas no en menor medida, en la esplendorosa visión del mundo como emanación de la belleza suprema, que fascinara, en los dos siglos que preceden a éste, desfondado, del barroco, a Alberti, a Filarete, a Pico, Miguel Angel o Marsilio Ficino; también, y no en menor medida, al Nolano.

Desde el punto de fuga en el que Dios, o el Uno, o la *Natura*

Naturans, impone su impecable perspectiva a cada una de las figuras del cuadro, un conjunto armónico y precioso (o bien diabólico y malvado, lo cual es, como todo el mundo sabe, exactamente lo mismo) erige su *kalokagathía* en norma de sentido. Lo sabe el Leon Battista Alberti que define la belleza [*pulchritudo*] como «consenso y conspiración de las partes respecto del todo al que pertenecen, conforme a un determinado número, delimitación y colocación, tal como exige la *concinnitas*, que es la ley fundamental y más exacta de la naturaleza», para recordar, poco más adelante, que «todo cuanto aqui se ha dicho», en materia de estética armonicista, «lo aprendieron nuestros antepasados de la propia naturaleza [23]». Lo sabe el Marsilio Ficino para quien «Dios es, al mismo tiempo, el primer motor y el fin último, dado que el orden en los fines es directa consecuencia del orden de los entes activos, y, de hecho, así como el primer ente activo mueve a todos los demás entes activos que le están subordinados, así deben ser referidos los fines de todos los demás entes activos al fin del ente activo supremo [24]». Lo sabe, en no menor medida, ese León Hebreo que filtrara a Espinosa los grandes temas de la tradición neoplatónica florentina, aquel que describe cómo «la escuela de Avicena y Algazel, y nuestro rabi Moisés y otros tienen que la causa primera es, sobre todas las inteligencias movedoras de los cielos, causa y fin amado de todas; la cual, siendo simplicisima unidad, por el amor de su inmensa hermosura produce de sí inmediatamente sola la primera inteligencia movedora del primer ciclo, y ésta sola goza de la vista y unión divina inmediatamente, por lo cual el amor suyo se endereza inmediatamente a la divinidad, su propia causa y dilectísimo fin [25]».

¿Qué es un mundo bien hecho? «Cada cual juzga de las cosas —*escribe Baruch de Espinosa*— según la disposición de su cerebro, o, más bien, toma por realidades las afecciones de su imaginación. Por ello, no es de admirar que hayan surgido entre los hombres tantas controversias como conocemos, y de ellas, por último, el escepticismo. Pues, aunque los cuerpos humanos concuerdan en muchas cosas, difieren en muchas más, y por eso lo que a uno le parece bueno, parece malo a otro; lo que ordenado a uno, a otro confuso; lo agradable para uno es desagradable para otro; y así ocurre con las demás cosas… En efecto, en boca de todos están

estas sentencias: hay tantas opiniones como cabezas; cada cual abunda en su opinión; no hay menos desacuerdo entre cerebros que entre paladares. Ellas muestran suficientemente que los hombres juzgan de las cosas según la disposición de su cerebro, y que más bien las imaginan que las entienden… Vemos, pues, que todas las nociones por las cuales suele el vulgo explicar la naturaleza son sólo modos de imaginar, y no indican la naturaleza de cosa alguna, sino sólo la contextura de la imaginación; y, pues tienen nombres como los que tendrian entidades existentes fuera de la imaginación, no los llamo entes de razón, sino de imaginación… Muchos suelen argumentar así: si todas las cosas se han seguido en virtud de la perfectísima naturaleza de Dios, ¿de dónde han surgido entonces tantas imperfecciones en la naturaleza, a saber: la corrupción de las cosas hasta el hedor, la fealdad que provoca náuseas, la confusión, el mal, el pecado, etc.? Pero, como acabo de decir, esto se refuta fácilmente. Pues la perfección de las cosas debe estimarse por su sola naturaleza y potencia, y no son más o menos perfectas porque deleiten u ofendan los sentidos de los hombres, ni porque convengan o repugnen a la naturaleza humana[26]».

El universo ordenado de los estetas —mas también de los cientificos y magos (categorias, éstas, más bien intercambiables)— renacentistas, un constructo imaginario del cerebro humano. Las «nociones con las que [*los hombres*] intentan explicar la naturaleza de las cosas, tales como Bien, Mal, Orden, Confusión, Calor, Frio, Belleza y Fealdad[27]», simples proyecciones imaginarias de un espontáneo deseo automistificador, definitivamente vaciadas de toda autónoma consistencia ontológica —mas no de la densa materialidad de la dependencia—: tras de lo imaginario, que mitopoyetiza, está el poder que, a través de su teatro, busca perpetuarse en la serie (que se quiere inacabable) de las representaciones siervas de la superstición, de la ignorancia que a todo precio deben los guardianes del poder reavivar de continuo, porque «suprimida la ignorancia, se suprime la estúpida admiración» y, con ella, «el único medio que tienen de argumentar y de preservar su autoridad[28]» de perros guardianes. Decididamente, el optimismo imaginista del Renacimiento se bate en retirada. ¿Qué es un mundo bien hecho? Un fantasma. ¿Cuál, su materia? Aquella de la cual los sueños están hechos. Estamos, de

lleno, en el imperio de la reina Mab shakespeariana; o en la inviolable isla de Próspero. Tratemos —pues sólo eso nos queda (o sólo eso le queda a Baruch de Espinosa)— de establecer la historia clínica de esa singular patología de la razón, cuyo necesario cuadro sintomático es el estado de permanente delirio, de inacabable sueño en vela, en cuyas redes viven —o, más bien, malmueren en vida— presos los humanos.

La determinación última que rige la necesidad de su aparición, primero:

> «Todos lo prejuicios que intento indicar aquí dependen de uno solo, a saber: el hecho de que los hombres supongan, comúnmente, que todas las cosas de la naturaleza actúan, al igual que ellos mismos, por razón de un fin, e incluso tienen por cierto que Dios mismo dirige todas las cosas hacia un cierto fin, pues dicen que Dios ha hecho todas las cosas con vista al hombre y ha creado al hombre para que le rinda culto [29] ».

El férreo trazado de su genealogía, después:

> «Consideraré, pues, este solo prejuicio [*de la finalidad*], buscando, en primer lugar, la causa por la que le presta su asentimiento la mayoría, y por la que todos son tan propensos, naturalmente, a darle acogida. Después mostraré su falsedad y, finalmente, cómo han surgido de él los prejuicios acerca del bien y del mal, el mérito y el pecado, la alabanza y el vituperio, el orden y la confusión, la belleza y la fealdad, y otros de ese género [30] ».

El abismo que separa aquí a Baruch de Espinosa de toda tentación de «racionalismo gnoseológico» resulta manifiesto. Antes teoría del error que de lo verdadero —o, para ser más precisos, teoría de la mistificación necesaria, antes que denuncia de la violación o engaño, propio o ajeno—, el proyecto espinosiano en nada es deudor de una tradición que impone la jerarquía ontológica de la verdad como eslabón final de una metafísica de la suma perfección del ser primero.

Las secuencias de potencia, generadoras de simulación, son, en

sí mismas, tan rotundamente necesarias y potentes (por mucho que generen, en nosotros, impotencia) como las que nos aportan elementos de conocimiento; y, en esa medida misma —en la medida en que la necesidad del específico efecto de distorsión que es el suyo nos aparece como tal—, ellas mismas, sin dejar de ser distorsionantes —en tanto que conocidas como distorsionantes—, fuente de conocimiento. Una teoría del error en tanto error, del error que no se disuelve ante el contacto con la verdad, porque posee una materialidad y una lógica al menos tan consistentes como las de ésta; una teoría de la mistiflcación [*Laßt euch nicht verführen!*] que, lejos de empeñarse tozudamente en abolir algo cuya realidad resulta no menos sólida que la suya propia, aborde, delicadamente, desentramar de los sobredeterminados mecanismos de su necesaria producción de delirios y distorsiones, constituirá lo más crucial de la aportación de Espinosa a la constitución de un horizonte teórico decididamente materialista: el que nació en Maquiavelo, el que sólo dos siglos más tarde y en la obra de Karl Marx tendrá continuidad. El fantasma no se volatiliza al contacto con el conocimiento: aparece, eso sí, como fantasma —i. e.: como objeto de actividad cognoscitiva, i. e.: como conocimiento, sin por ello perder, en lo más mínimo, su entidad fantasmática—. Tal vez, tres siglos antes que Michel Foulcault, haya sospechado ya el autor judío la imprescindible necesidad de esa «historia politica de la verdad», para la que el arqueólogo francés reinvindicara la mostración de cómo «la verdad no es libre por naturaleza, ni el error siervo, sino que la producción de ambos se halla totalmente atravesada por relaciones de poder [31] ».

La distorsión, la mistiflcación, el reino inamovible del fantasma, poseen, pues, necesidad material y lógica propias. Esbocemos, entonces, los elementos básicos de aquella prometida genealogía suya. «Ahora bien —comienza por advertir Espinosa—, deducir todo ello a partir de la naturaleza de la *mens* humana no es de este lugar [32] ». O, lo que es lo mismo: lo será de otro en el que hacer frente a lo que aquí, en estas cuatro páginas de manifiesto filosófico, no podría ser convenientemente desarrollado; pero lo será, justamente, sobre esta base y no otra: que la genealogía de la mistificación (a cuya constatación ingenua llaman *error* los manuales clásicos) debe necesariamente remitirse a una genealogía

precisa de la producción concreta de ese efecto material llamado *mens* (tradúzcase por *mente, cerebro* o *alma*[33], tanto da, la concepción espinosiana no deja dudas acerca de su estatuto de materialidad constructa), la objetual subjetividad humana. La teoría de la verdad, que remitiera a una genealogía del error, acaba, pues, por retrotraernos a una analítica de la fantasmática subjetiva, sólo en sus grandes líneas genéricas abordada por el Apéndice de la Parte 1 de la *Ética*:

> «Aqui me bastará tomar como fundamento lo que todos deben reconocer, a saber: que todos los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas, y que todos los hombres poseen apetito de buscar lo que les es útil, y de ello son conscientes. De ahí se sigue, primero, que los hombres se imaginan ser libres, puesto que son conscientes de sus voliciones y de su apetito, y ni soñando piensan en las causas que los disponen a apetecer y querer, porque las ignoran. Se sigue, segundo, que los hombres actúan siempre con vistas a un fin, a saber: con vistas a la utilidad que apetecen, de lo que resulta que sólo anhelan siempre saber las causas finales de las cosas que se llevan a cabo, y, una vez que se han enterado de ellas, se tranquilizan, pues ya no les queda motivo alguno de duda. Si no pueden enterarse de ellas por otra persona, no les queda otra salida que volver sobre sí mismos y reflexionar sobre los fines en vista de los cuales suelen ellos determinarse en casos semejantes, y así juzgan necesariamente de la índole ajena a partir de la propia[34]».

¿El «problema del conocimiento» (por hablar como los profesores), reducido a la analítica de la esencial servidumbre que subyace a la imaginaria consciencia de una subjetividad que se cree a sí misma volición libre, en su inconsciente proyectar finalidades que presume voluntarias? El planteamiento es estrictamente revolucionario. No hay teoría del conocimiento, no hay epistemología general, gnoseología, o como quiera llamarse a la aburrida tematización juridicoteológica de los derechos de la mente sobre el mundo. Sólo ética: esto es, descriptiva de la potencia autónoma, de sus conflictos ante otras potencias, de sus dominaciones y sus sometimientos, sus ilusorias esperanzas y sus mortales miedos: la sujeción en la que su libertad se ejerce. La

llamada *verdad* no es sino un efecto suyo; uno de tantos. Se abre el territorio de una historia política de la verdad.

Ante nosotros, ahí, la naturaleza: despliegue de potencia autónoma infinita, parte en la cual somos. Nada en ella sabe de sentidos o finalidades; sola libertad absoluta de la absoluta necesidad inmanente. Frente a ella, nuestros ensueños y delirios de mono erecto, nuestro tristísimo empeño de reducir lo que en ella es desmesura a la cuadrícula canija de nuestras propios usos. ¡Pobres hombres, aferrados al mínimo consuelo de erigirse en dadores de sentido al infinito mundo! ¡Pobres! Y, «además, como encuentran, dentro y fuera de si mismos, no pocos medios que cooperan en gran medida a la consecución de lo que les es útil, como, por ejemplo, los ojos para ver, los dientes para masticar, las hierbas y los animales para alimentarse, el sol para iluminar, el mar para criar peces, ello hace que consideren todas las cosas de la naturaleza como si fuesen medios para conseguir lo que les es útil [35] ».

¡Pobres, pobres bipedos implumes, esclavos de las conjunciones finales! «Mala filología», diagnosticará el doctor Nietzsche. Cierto, cierto… *Cum verba sint pars imaginationis*…! Utopía: ¡si nos fuera posible dar, al fín, con un lenguaje bien hecho, un lenguaje, ante todo, que ignorara el *para*…! Vana utopía consustancial a la figura ucrónica del filósofo. Vana: hablar bien, al fin, no sería, no podría ser, sino guardar silencio: definitivo y hermoso anhelo mortuorio [36] .

«Allá donde las cosas son concebidas de modo abstracto y no por su esencia verdadera, uno se encuentra de inmediato bajo el imperio de la imaginación… A las cosas que abstracta, aislada y confusamente conciben, imponen los hombres nombres que emplean para designar otras cosas más familiares; de ahí que imaginen estas cosas del mismo modo en que suelen imaginar aquellas a las que primero otorgaran tales nombres [37] ». Largamente, a través de las inexpugnables palabras que son siervas suyas, la naturaleza (el mundo todo) se burla de nuestro aburrido orgullo de pascalianos *roseaux pensants*. Vivimos en la imagen. En la simulación, por tanto. ¡Qué gilipollez, la vida!

«No tiene la naturaleza a la semilla / del hombre en más estima o cuidado / que a la de la hormiga [38] ». Cartas echadas. La partida se enreda por imprevisibles vericuetos que el lenguaje (establecido,

siempre establecido) ha sobrecodificado ya, hasta en sus menores detalles. La ley broncínea del *para* va marcando la estela, el surco por el que todo transita: ontología de la finalidad, que, en última instancia, como toda ontología al menos desde Aristóteles, pende del orto supremo de esa *philosopíia proté* [39] que no podría ser otra que teología. «Pues, una vez que [*los hombres*] han considerado las cosas como medios, no han podido creer que se hayan hecho a sí mismas, sino que han tenido que concluir, basándose en el hecho de que ellos mismos suelen servirse de medios, que hay algún o algunos rectores de la naturaleza, provistos de libertad humana, que les han proporcionado todo y han hecho todas las cosas para que ellos las usen. Ahora bien: dado que no han tenido nunca noticia de la índole de tales rectores, se han visto obligados a juzgar de ella a partir de la suya, y así han afirmado que los dioses enderezan todas las cosas a la humana utilidad, con el fin de atraer a los hombres y ser tenidos por ellos en el mas alto honor; de donde resulta que todos, según su propia índole, hayan excogitado diversos modos de dar culto a Dios, con el fin de que Dios los amara más que a los otros, y dirigiese la naturaleza entera en provecho de su ciego deseo e insaciable avaricia. Y, así, este prejuicio se ha trocado en superstición, echando profundas raíces en las almas, lo que ha sido causa de que todos se hayan esforzado al máximo por entender y explicar las causas finales de todas las cosas. Pero, al pretender mostrar que la naturaleza no hace nada en vano (esto es: no hace nada que no sea útil a los hombres), no han mostrado —parece— otra cosa sino que la naturaleza y los dioses deliran lo mismo que los hombres [40] ».

¿Bien hecho, pues, el mundo? Pues qué risa. Considerad en frío qué resulta de ese proyecto aplicado de proyectar minuciosos fines de perfección humana sobe la naturaleza. «Os ruego consideréis en qué ha parado el asunto. En medio de tantas ventajas naturales, no han podido [*los hombres*] dejar de hallar muchas desventajas, como tempestades, terremotos, enfermedades, etc.; entonces han afirmado que aquello ocurría porque los dioses estaban airados a causa de las ofensas que los hombres les inferían o causa de los errores cometidos en el culto. Y aunque la experiencia proclamase cada día y patentizase con infinitos ejemplos, que los beneficios y las desgracias acaecían indistintamente a piadosos e impíos, no por ello

han desistido de su inveterado prejuicio: situar este hecho entre cosas desconocidas, cuya utilidad ignoraban (conservando así su presente e innato estado de ignorancia), les ha sido más fácil que destruir todo aquel edificio y planear otro nuevo[41]». ¿Bien planeado, el mundo? *Non so se il riso o la pietà prevale*[42].

Pienso en los versos cercanos de Jorge Guillén: «Jamás conforme estuve ¡con esa imposición desordenada / que es siempre el Orden[43]». ¿Imposición el orden, la armonía? No otra es la clave de esa economía política del error, cuyo programa el Apéndice a la Parte I de la *Ética* explicita. Porque, una vez fijado el carácter de ficción humana que las supuestas causas finales de la naturaleza tienen, algo aún más importante queda por delimitar: que no es esta ficción fruto de accidente o de voluntad maligna de hombre, genio o dios alguno, sino una necesidad interna tan férrea como la que rige el resto de los acontecimientos naturales. La *reductio ad ignorantiam* opera aqui como guía arrogante de esa cosa *la mieux partagée du monde* que es el cartesiano sentido común: lo que es lo mismo, la voz del orden, de todo orden.

Las lineas de Espinosa son, en este punto, demoledoras para el viejo maestro: nada quedará ya en pie del ingenuo optimismo cartesiano, nada que no sea su aburrido intento de sustentar una gnoseología general sobre supuestos desoladoramente *naïfs*:

> «Y no debe olvidarse aquí que los secuaces de esta doctrina [*de las finalidades inducidas por Dios en el mundo*], que han querido exhibir su ingenio señalando fines a las cosas, han introducido, para probar esta doctrina suya, una nueva manera de argumentar, a saber: la reducción, no a lo imposible, sino a la ignorancia, lo que muestra que no había otro medio de probarla. Pues si, por ejemplo, cayese una piedra desde lo alto sobre la cabeza de alguien, y lo matase, demostrarán que la piedra ha caído para matar a ese hombre, de la manera siguiente. Si no ha caído con dicho fin, queriéndolo Dios, ¿cómo han podido juntarse al azar tantas circunstancias? (y, efectivamente, a menudo concurren muchas a la vez). Acaso responderéis que ello ha sucedido porque el viento soplaba y el hombre paseaba por allí. Pero —insistirán—, ¿por qué soplaba entonces el viento? ¿Por qué el hombre paseaba por allí entonces? Si respondéis, de nuevo,

> que el viento se levantó porque el mar, estando el tiempo aún tranquilo, había empezado a agitarse el día anterior, y que el hombre había sido invitado por un amigo, insistirán de nuevo, a su vez —ya que el preguntar no tiene fin—: ¿y por qué se agitaba el mar? ¿Por qué el hombre fue invitado en aquel momento? Y, de tal suerte, no cesarán de preguntar las causas de las causas, hasta que os refugiéis en la voluntad de Dios, ese asilo de la ignorancia [44] »

3.1.2. Una fundamentación del conocimiento verdadero sobre la base cartesiana de la claridad y la distinción, forzosamente ha de revelársele al autor de ese manifiesto materialista de la libertad moderna que es la *Ethica* como la coartada bajo la que yace la esencial constricción de la filosofía cartesiana: el veto que, desde el principio, es planteado a la posibilidad de adentrarse hacia el territorio salvaje de los vectores políticos (y, por tanto, en buena tradición maquiaveliana, religiosos también) que rigen las combinatorias discursivas y las estrategias del eje verdad/error. Porque claro está que lo verdaderamente importante no se juega quizás en la determinación de los hilos de azar que confluyen en el desnucamiento del ciudadano paseante descrito hace un momento, mas tal vez sí, de un modo mucho menos inocente, en el enfrentamiento teórico con eso a lo que Espinosa, retomando la terminología de Vesalio [45], llama la *corporis humanis fabrica*, la compleja maquinaria ante cuya contemplación quedan los viejos escolásticos «estupefactos y concluyen, puesto que ignoran las causas de algo tan bien hecho, que es obra no mecánica, sino divina o sobrenatural, y constituida de modo tal que ninguna parte perjudica a otra, y de aquí proviene que quien investiga las verdaderas causas de los milagros, y procura, tocante a las cosas naturales, entenderlas como sabio y no admirarlas como necio, sea considerado como hereje e impío, y proclamado tal por aquellos a quienes el vulgo adora como intérpretes de la naturaleza y de los dioses [46] ».

Sólo una economía política de la verdad, pues, podría rendir cuenta de tales estrategias discursivas. No una gnoseología en todo caso. Pues lo que aquí está en juego no es la supresión de las

tinieblas por la luz de la *adequatio rei et intellectus*. No. No es el error lo que es aquí opuesto al conocimiento, como la carencia al pleno. Sí, la boquiabierta estupidez (*stupor*) que sume en la fofa plenitud de la obediencia a la cual la admiración, más que invitar, impele… Juego, pues, de guerra, el del filósofo; la arquelogía de la mistificación que la *Ética* propone, ningún terreno deja ya para el trabajo pulcro de los criteriólogos: faena de dinamitero ésta, voladura, decididamente terrorista, de las palabras en las que se construye un sentido del mundo que no da sino en ser cobertura y justificación del sinsentido de la *auctoritas*, del capilar despotismo del Estado.

Crítica en la refriega, pues, estrictamente: lucha guerrillera que ha de oponer el filósofo (el verdadero subversor de todo cuanto se quiere respetable) a la imponente máquina sacral del orden. Es una apuesta en la que va la vida. Terrorismo y suicidio en nuestras palabras; apuesta estética en el umbral de la aniquilación, no lo ocultemos. Demasiado claro esta para los amos del poder, para sus sacerdotes, cómo «suprimida la ignorancia» —y, ¿qué otra cosa sino demoler ignorancia puede acometer el filósofo?—, «se suprime la estúpida admiración, esto es, se les quita el único medio que tienen de argumentar y de preservar su autoridad [47]». Y aún más claro tiene el Estado que «aquellos que no tienen ni miedo ni esperanza y no dependen, por tanto, más que de sí mismos» —i. e.: los filósofos, si nos atenemos a su definición en la carta XIX como «aquellos que están por encima de la ley [48]»—, «son enemigos del Estado a los que éste tiene el derecho de oponer una constricción [49]». La genealogía revierte, así, en una política. Y, al fin, la *Ética* es una ética —y «la ética construye lo verdadero [50]»—.

Pero, una ética (una estética, por tanto) decididamente nihilizadora, una ética (una estética, por tanto) de la demolición y el sinsentido, ¿cuál terreno propio podría reivindicar, sobre qué tierras quemadas ejercería su peculiar imperio de sombras y cenizas? Insulto contra el cielo, que es el inviolado infierno de los hombres, el único, aquel mismo que, frente a los mil pereyras de su entorno odioso, abominara ya el joven filósofo del *Breve tratado*.

Como en 1843 soñará el joven Marx hacerlo con el embrutecido pueblo alemán, empéñase esencialmente Espinosa, desde su

despertar mismo a la vida filosófica, en la apuesta de no conceder a la miserable condición humana «ni un solo instante de ilusión y resignación», haciendo —exigirá Marx— «la opresión más opresora todavía, añadiendo a aquélla la consciencia de la opresión, haciendo la infamia más infamante al pregonarla»; en la apuesta de «enseñar al pueblo a asustarse de si mismo para infundirle ánimo[51]». Y, como en 1843 Marx, seguro que no hubiera hecho ascos el *Judæus et Atheista* de Rijnsburg al hallazgo literario que quiere —en el autor de Tréveris— que no quepa pintar mejor el carácter «humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable» del entumecimiento moral humano «que con aquella exclamación de un francés al enterarse de que existía un proyecto para crear un impuesto sobre los perros: ¡Pobres perros! ¡Quieren tratarlos como si fueran personas!» Como si fueran personas, no sólo darles dioses a su imagen, también sus mil veces más temibles, porque más vaporosos, sucedáneos laicos: las jerarquías de valores morales; más aún, su fundamento: la exterminadora alternativa del *bien* y el *mal*. Máquina última de sumisión, astucia mediante la cual «han llamado Bien a todo lo que se encamina a la salud y al culto de Dios, y Mal, a lo contrario de esas cosas. Y como aquellos que no entienden la naturaleza de las cosas nada afirman realmente acerca de ellas, sino que sólo las imaginan y confunden la imaginación con el entendimiento, creen por ello firmemente que en las cosas hay un Orden, ignorantes como son de la naturaleza de las cosas y de la suya propia[52]». Tentación aquí, de citar, una vez más, al viejo Bertolt Brecht: «Llamar a derrocar el orden todo establecido / parece terrible. / Pero lo que existe no es orden».

¿Qué espacio nos quedará, entonces, para el planteamiento —esencial en la práctica totalidad de la historia oficial de la filosofía— del criterio de verdad? Ninguno. Estrictamente ninguno. «En un universo materialista, la verdad es un nombre, el universal una convención[53]» La apuesta por un punto de vista materialista en filosofía implica, por tanto, no la proposición de un nuevo criterio de verdad, sino la rigurosa genealogía histórico-material que permita comprender el problema del criterio como parte esencial de la panoplia irrenunciablemente propia a un horizonte filosófico consecuentemente idealista: allá donde el orden cerrado y absoluto de la verdad culmine su teleológico trayecto de universales, ideas,

realidades pre-constituidas y proto-constitutivas, en el polo garante final de una pura formalidad transcendente, cuya inmutabilidad garantice la férrea persistencia de las nominaciones.

No hay criterio sin *subjectum*, no hay *subjectum, hypokeimenon*, que no exija forma separada para configurarlo, no hay forma separada que no remita a lo divino fundante. Platón, el más grande -también por tanto, el más intransigente— de cuantos hayan pensado en idealista —tal vez haya sido el único—, lo sabe muy bien y lo expresa en forma admirable: «Si los nombres se encuentran enfrentados y los unos afirman que son ellos los que se asemejan a la verdad, y los otros que son ellos, ¿con qué criterio lo vamos a discernir o a qué recurriremos? Desde luego, no a otros distintos —pues no los hay—, conque habrá que buscar, evidentemente, algo ajeno a los nombres que nos aclare sin necesidad de nombres cuáles de ellos sean los verdaderos; que nos demuestre claramente la verdad del ser [54] ». Tal, la función de las formas, las *ideas*.

¿Qué podríamos oponer —como materialistas— a la inapelable limpieza conceptual, al soberbio esplendor del planteamiento platónico? Nada. Absolutamente nada. El problema del criterio de verdad y su resolución nacen perfectos de la pluma del griego. Y acabados. No admiten ni replanteamiento ni mejora que no sean banalizadores. La *adæquatio* escolástica parece olvidar demasiado fácilmente que todos sus términos son inverosímiles (la *res*, porque presuponer su realidad substantiva autónoma es perder de vista que nada que sea *hylé*, «materia», esto es «carencia», puede ser substancia, sino en relación analógica a la pura formalidad substancial hacia la que tiende; el *intellectus*, porque ningún puro *subjectum* podría sino ser o bien *hylé* o bien substancia divina, *ousía theía*), si se dejara al margen de la teología platónica que es presupuesta por el conjunto de los tratados *Metafísicos* (y de los *Físicos*, por otra parte) de Aristóteles [55] .

Nada hay que hacer aquí, comprende, implícita pero luminosamente, Espinosa. Para pasar a acometer otro proyecto. Frente al problema del criterio, el de las sucesivas fases de producción de verdad, de invención y circulares recomposiciones de efectos de verdad. Vórtice de los metalenguajes, a cuyo través la

ética —esto es, la apuesta— genera las formas de consciencia en las que transponer el activo desarrollo de aquella potencia que vimos ser única esencia natural de los humanos.

Ha sido ésta una intuición muy temprana en el decurso filosófico de Baruch de Espinosa. Veámosla nacer en ese *De intellectus emendatione* que Rieuwertsz, editor de las *Opera posthuma*, presentara como *ex prioribus nostri philosophi operibus, testibus et stilo et conceptibus iam multos ante annos conscriptu* [56], y al que un estudioso reciente considera preciso fechar con anterioridad, incluso, al *Breve tratado* [57].

3.1.3. El punto de partida es transparente: hablar del conocimiento es, ante todo, enfrentarnos con algo cuya *emendatio* es condición esencial para la propia reforma moral. Si es en el ámbito de las representaciones distorsionadas donde tiene su origen la desviación de las acciones humanas —esto es, su abandono de la pasividad de las creencias supersticiosas, en las cuales delegan los hombres su actuación libre—, sólo la comprensión detenida de la lógica de esta distorsión podrá poner en nuestras manos el esencial instrumento de liberación que es el conocimiento. La «reforma del entendimiento», pues, la elucidación «del camino mejor para un verdadero conocimiento de las cosas [58]», no puede aparecernos como un proyecto especulativo.

Huida de lo ordinario, invitación a la aventura, antes que nada, al abandono del confortable reino de lo cotidiano, el *De intellectus emendatione* se quiere a sí mismo introducción al viaje, al único, a aquél en el que todo cuanto familiar, se esfume en las orillas de un paisaje literalmente irreconocible. Como los héroes desmoronados de Conrad, sabe ya, desde muy pronto, el joven Espinosa que no hay viaje que merezca tal nombre que no venga a situarnos en los límites mismos de lo inteligible, del delirio, en la frontera del extravío y del no retorno, en el corazón de las tinieblas. Todo viaje es interior y solitario abandono de las amables cosas que pueblan nuestro mundo de sentido. Por eso, «después de haber aprendido de la experiencia que todo cuanto suele acaecer en la vida ordinaria es insignificante y vano» —proclama el viajero, en el umbral de su

adiós a los manes familiares—, «cuando advertí que las cosas que yo tenía no eran en si buenas ni malas, sino en la medida en que afectan al espíritu, me decidí, finalmente, a buscar si no existiría un bien verdadero y de suyo comunicable, capaz de conmover por si solo el animo sin el concurso de cosa otra alguna; si existiría algo, en fin, cuyo descubrimiento y adquisición me procurasen el eterno disfrute de un gozo [*lætitia*] supremo e inextinguible[59]».

Tras de nosotros, el viejo mundo. ¡Corre, corre, camarada! Baudelaire supo de la pequeñez de ese mundo, de su mezquina desgana: «El mundo, monótono y pequeño hoy, /ayer, mañana, siempre, nos hace ver nuestra imagen: un océano de horror en un desierto de hastío[60]». Oasis de horror en un desierto de aburrimiento, sin duda, la filosofía. Schelling lo sospechará: «Es duro separarse, por así decir, de la última orilla[61]». Es duro. Por eso —matiza Espinosa— «digo que "me decidí finalmente", ya que, a primera vista, me pareció necio abandonar lo seguro por lo inseguro[62]». Tentación última del joven filósofo, la apuesta por la orilla salvaje, por la jungla ciudadana del *thaumatsein*, de la renuncia a todo lo establecido, entraña un riesgo de ferocidad suprema: la incertidumbre. Vivir en lo extraordinario; tal vez también en la ininteligibilidad que, como sombra suya, lo acompaña. Pero lo extraordinario es lo incomprensible, lo no verbalizable. Hablar más allá de lo que el común de los mortales ve, acaso hablar para nada, para nadie (siempre desde nada, desde nadie) es no sólo garantía de muerte en vida, también (y esto es mucho más doloroso para aquel que apuesta por el territorio selvático y transtemporal de la escritura) riesgo de muerte tras la muerte: de olvido inexorable. Hablar desde otro sitio es siempre «como tratar de contar un sueño:…un vano esfuerzo, porque el relato de un sueño no puede transmitir la sensación que produce la mezcla de absurdo, de sorpresa y aturdimiento en un rumor de revuelta y de rechazo, esa noción de ser capturados por lo increíble que es la misma esencia de los sueños… No, es imposible comunicar la sensación de vida de una época determinada de la propia existencia, lo que constituye su verdadero sentido, su sutil y penetrante esencia. Es imposible. Vivimos como soñamos… solos[63]»

El riesgo se le ha aparecido —claro— al Espinosa de los treinta

años, al que lleva ya más de seis amputado de su familia y de su mundo. Le ha producido, al menos, desazón: «Veía yo, en efecto —*escribirá*—, los beneficios [*commoda*] que son adquiribles mediante la reputación y las riquezas, y cómo tendría que renunciar a su consecución si quería entregarme seriamente a otra empresa de nuevo tipo». La firma comercial *Gabriel e Bento Despinosa* rendía pingües beneficios a mediados de los años cincuenta. Tal vez haya vacilado Bento ante el peso del envite asumido. Luego ha aceptado una apuesta que era su vida, «porque me apercibí de que si la felicidad suprema dependiera de estas últimas cosas [*rechazadas*] me vería para siempre privado de ella[64]». Regusto profundo de muerte que la fundada sospecha del fracaso deja en el ánimo del jugador. «Amargo saber, el que se extrae del viaje[65]». Mas, al fin, y pese a todo, a todos, el viaje, camino único más allá de la sordidez cotidiana; con sus riesgos y con la amarga certidumbre del melancólico retorno; el viaje, «al modo y manera en que el enfermo, afligido por letal enfermedad, que ve cierta su muerte de no encontrar el remedio salvador y, aunque fuere dudoso que pueda llegar a hallarlo, reúne todas sus fuerzas para buscarlo[66]». Abandonar, así, sin esperanzas, sin temores, la orilla familiar del mundo conocido, su sólida condición, sus convenciones y convicciones amigas; sin intención alguna de regresar un día… «Son sólo viajeros de verdad los que parten por partir[67]». Todo viaje es exilio; todo exilio, interior. *Emendatio*, al fin, naufragio.

Emendatio, pues. Naufragio. Exigencia de vivir otra vida que no sea la de las repeticiones, la del simulacro. Escapar a la vida fantasmal que el orden nos reserva, a esa *ficción* que, «en sí misma, no difiere mucho del mundo del sueño, a no ser en el hecho de que las causas que mediante los sentidos se manifiestan a los hombres despiertos, y a partir de las cuales infieren que sus imágenes no son producidas en este momento por objetos exteriores, no se manifiestan en los sueños. El error es, pues, […] el sueño en estado de vigilia, y, si es sobremanera manifiesto, lo llamamos delirio[68]» Es ahí donde se abre paso, en todo su vigor, la necesidad de una *Intellectus emendatio* que posibilite el planteamiento de lo verdaderamente importante: la *emendatio vitæ*, la transformación de esa cansina vida que, por decirlo con la casi contemporánea

fórmula pascaliana, «apenas si es un sueño, una pizca menos inconsistente [69] ».

La salida de la vida ficticia exige ser transitada mediante una comprensión teórica de la ficción, de sus mecanismos. Tal vez, mediante una metafísica de la ficción, en cuyo interrogante —cuál sea la entidad propia a la vida verdadera (el verdadero estar en el mundo), frente a aquella que define el ser de la ficción al que vivimos sometidos— no será difícil reconocer la huella misma del proyecto ético esencial: ¿qué significa ser siervo; qué, hombre libre? ¿Qué es sumisión; qué, autonomia? Tal es el delicado hilo interrogativo que une la especulación espinosiana a la de Blaise Pascal y sus amigos de Port-Royal. Aun cuando sus respectivas vías de salida acaben por marcar fronteras abismales.

La ontología del *ens fictum* ha recorrido, con tintes de obsesión a veces, todo el gran pensamiento —como todo el gran arte— del barroco. Su filiación con el problema aristotélico de la *póiesis* es manifiesto. En el curso de una polémica que reavivará parte de los fervores pro y anti jansenistas desencadenados por las *Provinciales* pascalianas, Pierre Nicole había de resumir los términos del problema con la cristalina brutalidad que fuera propia a los arcangélicos espíritus de Port-Royal:

> «Un autor de novelas o un autor teatral es un envenenador público, si no de los cuerpos, side las almas fieles, que debe ser contemplado como culpable de una infinidad de homicidios espirituales, ya sea porque los haya causado efectivamente, ya porque pueda causarlos con sus escritos perniciosos [70] ».

El simulacro —de cuyo arte hacen los autores de obras de ficción profesión y actividad especializada—, no será sólo, para el jansenista, inducción a la vida falsa o distorsionada (o empecatada, que es lo mismo), sino, estrictamente, supresión de la vida, muerte que, con la aniquilación de la verdad que es sola vida, a nada que no sea muerte pueda dejar ya lugar. Tanto mayor es el arte de la ficción cuanto más desolado el desierto que despliega:

> «Y cuanto mas cuidados toma para cubrir con un velo de

> honestidad las pasiones criminales que describe, más peligrosas las hace, y mas capaces de sorprender y corromper a las almas espirituales e inocentes [71] ».

Que el *comme si*, que la simulación, genere realidad es algo que Pascal había ya mostrado suficientemente a los hombres de Port-Royal, aunque no parece que haya sido precisamente para condenarlo: «…hacer como que uno cree, tomar el agua bendita y encargar misas» es el mejor sistema de conseguir «creer y embrutecerse», para quienes —esa es nuestra condición de hombres— «somos tan autómata como espíritu [72] ». Su salvaje lucidez ha debido de dar miedo, sin embargo, a sus correligionarios. Y, así, ninguna forma de expresión ficticia o simulada quedará exenta de la inflexible condena jansenista. Y cuando Jean Racine —que puede alegar en favor suyo su aprendizaje juvenil en las *petites écoles* de Port-Royal— medie, para tratar de defender el arte complejo de la ficción teatral, no hallará sino la renovada reprimenda de quienes le recuerdan cómo llamar a los autores de ficciones «envenenadores de las almas», no sólo no es injuria, sino aun alabanza, por ser así que «la comedia no tiene otro fin que no sea el de inspirar pasiones a los espectadores, y las pasiones, de acuerdo incluso con la opinión de los filósofos paganos, son las enfermedades y venenos de las almas… ¿No han llamado siempre los poetas a la comedia el *arte de embrujar*? ¿No han querido, con ello, situarla por encima de las demás artes? ¿No es evidente que sus obras están compuestas por una mescolanza de intrigas, de intereses, de pasiones y de personajes, en todo lo cual no toman en consideración qué sea lo verdadero, sino tan sólo qué lo que resulte adecuado para conmover a los espectadores y para filtrar en sus corazones pasiones que los *envenenen* de tal modo que se olviden de sí mismos y que se tomen un interés sensible en aventuras imaginarias?» [73] .

Pero Espinosa, quien sin habérselo propuesto jamás de un modo explícito nos ha dejado, posiblemente, los únicos elementos materialistas que hallamos en el siglo para la elaboración rigurosa de una estética de la imaginación crítica como base de la constitución material de la subjetividad, lo sabía muy bien cuando escribía cómo «las imaginaciones de la mente, en sí mismas consideradas, no contienen error alguno; o sea, que la mente no

yerra por el hecho de imaginar, sino sólo en cuanto se la considera carente de una idea que excluya la existencia de aquellas cosas que imagina estarle presentes. Pues si la mente, al tiempo que imagina como presentes cosas que no existen, supiese que realmente no existen, atribuiría sin duda esa potencia imaginativa a una virtud, y no a un vicio, de su naturaleza; sobre todo si esa facultad de imaginar dependiese de su sola naturaleza, esto es…, si esa facultad de imaginar que la mente posee fuese libre[74]». Y ¿no lo sabía, acaso, o, al menos, lo sospechaba fuertemente, el viejísimo Aristóteles que escribiera en el *De Anima* que es la *phantasia* (que los latinos traducirán por *imaginatio*) variante específica de *nóesis*[75]?

Tratemos de afrontar el aspecto más inmediato del asunto: ¿puede la concepción espinosiana de la ficción como sueño en vigilia, como delirio en el limite, aparecernos —en la formulación del *De intellectus emendatione*— como simple variante de la que se explicita en el puritano verismo jansenista? La tentación de jugar sobre la paradoja es fuerte. Tanto como lo es explícita la atribución de fuente de vida en falso que el *ens fictum* ha de ocupar siempre en el pensamiento de Espinosa. Si la *emendatio* era, ante todo, salida de la ficción —a través de su teoría—, ¿no correremos, nuevamente, el riesgo de recaer en una exclusión racionalista de lo ficticio como lo otro, aquello que la aparición de la verdad fulmina y abole? Presentado en los *Cogitata Metaphysica*[76] como *duos terminos conexos ex sola mera voluntate*, el *ens fictum* espinosiano parece aquí, efectivamente, remitir al ámbito de la simple arbitrariedad inconsistente —y ello en la medida en que articula su existencia sobre un vacío ontológico: el de la voluntad o albedrío, que todo el sistema de la madurez tiende a mostrar como una fantasmagoría más de la imaginación—. Ninguna densidad ontológica poseerá, pues, el *ens fictum*: «la ficción no crea ni pone ante el espíritu nada nuevo, […] todo cuanto representa la memoria se encuentra en el cerebro o en la imaginación y […] el espíritu se percata de todas estas cosas de un modo confuso; la memoria reproduce, por ejemplo, la facultad de hablar y el árbol, y, como el espíritu ve estas dos cosas de un modo confuso, los une, creyendo que el árbol habla[77]».

Operación, pues, que descansa sobre la capacidad asociativa de la memoria para producir consciencia, nada impide la atribución de la existencia a los delirios por ella generados. Sólo el conocimiento limita —al explicitar los engranajes propios de su funcionamiento— su proliferación, de tal modo que «la mente tiene mayor poder de fingir, cuanto menos comprende y más percibe, disminuyendo aquella facultad a medida que aumenta la comprensión [78]». Un ser omnisciente, concluirá así Espinosa, no podría, por definición, fingir.

La tentación intelectualista parece aquí apuntarse. Al afirmar que «cuando pensamos no podemos fingir que pensamos y que no pensamos», o que, «después de conocida la naturaleza del cuerpo, no podemos fingir una mosca infinita, o, después de conocida la naturaleza de la mente, no podemos fingir que es cuadrada», y que, en suma, «cuanto menos conocen los hombres la naturaleza, más ficciones pueden formar de ella [79]», ¿no se está, acaso, reintroduciendo subrepticiamente esa concepción de lo opuesto a la verdad (el error, en la terminología tradicional) como carencia o sombra de lo verdadero —y, con ello, justamente aquello de lo que con más tesón el espinosismo ha tratado de desembarazarse en su propia concepción de la producción necesaria de los efectos distorsionadores—?

Pienso, que la tentación de contraponer error / verdad, en términos de una mutua exclusión absoluta, transita aún el texto del *De intellectus emendatione*, siendo una causa mayor de su inacabamiento. El espacio de la *Ethica* es otro. Cierto. Mas no lo es menos que elementos que exigen el desplazamiento del espacio teórico aparecen ya aquí apuntados. La tesis, por ejemplo, de que «nada existe en la naturaleza que no obedezca a sus leyes y que el modo según el cual cada cosa produce sus efectos está determinado según leyes determinadas en una inexorable concatenación [80]», no puede, en modo alguno, dejar lugar a una consideración del error o de la ficción como arbitrariedad o engaño, como carencia o accidente frente a la necesaria lógica de la verdad. Y, si esta lógica del necesario error no parece hallar una formulación propia y acabada en las páginas del *De intellectus emendatione*, no deja de ser anunciada su necesidad en líneas como aquellas que advierten cómo «abandonaremos el error a su delirio, pero cuidaremos de

recoger de su argumentación alguna verdad que importa a nuestro objeto; y es que, si el espíritu aplica su atención a alguna cosa fingida y falsa por su naturaleza misma, para considerarla y comprenderla y deducir en buen orden lo que se debe deducir, fácilmente se manifestará su falsedad; por el contrario, si la ficción [*res ficta*] es verdadera por su naturaleza y la mente se aplica a ella para comprenderla y deducir las verdades que se siguen de ella, entonces se procederá venturosamente de deducción en deducción sin que la cadena se rompa; como puede también suceder en el caso de que la ficción sea falsa, desenmascarándose entonces su absurdo. Luego no hemos de tener miedo de fingir algo, si podemos percibirlo de un modo claro y distinto [81] ».

No podríamos, sin embargo, ocultar la ambigÜedad del texto. No se acaba de entender muy bien, tras de lo dicho acerca de la incompatibilidad entre intelecto y ficción —hasta el punto de haberse llegado a defender que, «si su posibilidad, que depende de causas externas, nos fuera conocida», la ficción sería imposible—, qué pueda significar la condicional *si res ficta suâ naturâ sit verá*, y aún menos cómo pueda, desde tales supuestos, proponerse ese *cum mens ad eam attendit, ut eam intelligat* [82], con el que elípticamente trata de abrirse paso uno de los temas mayores del materialismo espinosiano (el de la génesis material de los discursos) … en un terreno literalmente imposible.

Pero, si no del error, si al menos de la verdad, tratará de aportar una genealogía sistemática el *De intellectus emendatione*. Se trata, naturalmente, del famoso pasaje sobre el método. Con todas sus limitaciones —que son de carácter interno, ya que sólo desde el proyecto acabado de la *Ethica* es posible consumar el del *De intellectus emendatione*, como muy pronto y en este mismo abortado texto comprenderá Espinosa—, nos hallamos ante un definitivo adiós a los dioses cartesianos, ante una inacabada acta del fracaso esencial del cartesianismo, de su pretensión de dotar al saber, a todo saber, de una metodología universal y autónoma. En múltiples aspectos —no el menor de los cuales es su ya aludido inacabamiento, que tiene, en realidad, todas las características de un deliberado abandono—, el *De intellectus emendatione* es, estrictamente, un anti discurso del método:

> «La idea verdadera (pues tenemos una idea verdadera) es algo distinto de su ideado [*ideatum*]. En efecto, el círculo es una cosa y otra es la idea del círculo, pues ésta no es algo que tenga circunferencia y centro como el círculo mismo; ni la idea del cuerpo es cuerpo alguno. Y, como ésta es diferente de su ideado, también ella será inteligible [83] »,

objeto de especulación, por tanto, susceptible de dar origen a una nueva red de razonamientos que, desentendida del objeto primero, parta ahora de la objetivación material de la idea como objeto propio. Lo que primero fue enunciación remitida a una realidad independiente, se transforma ahora en realidad independiente, de la que otra serie enunciativa habla… Serie inacabable de los metalenguajes (todo lenguaje lo es, puesto que no hay palabra que no hable de otras palabras)… Y así hasta el infinito:

> «Es decir, que la idea, en tanto que esencia formal del *ideatum*, puede ser el objeto de otra esencia objetiva, y, a su vez, esta esencia objetiva, considerada en sí, será, igualmente, algo real e inteligible, y así indefinidamente [84] ».

¿Se comprende con claridad lo radical del envite? Es el método cartesiano, su autonomía y prioridad respecto del conocimiento concreto, lo que está siendo lanzado por la borda alegremente. Para venir a decir que una serie de palabras sólo puede ser justificada por una nueva serie de palabras que, a su vez, sólo puede… Es como una de esas películas de Godard que no hacen sino hablar acerca de una de esas películas de Godard que no hacen sino… Y, al fin, la trampa aquí es definitiva, puesto que no hay modo de salir del lenguaje que no sea en el lenguaje:

> «Pedro, por ejemplo, es algo real; ahora bien, la idea verdadera de Pedro es la esencia objetiva de Pedro y, en sí, es algo real y totalmente diferente de Pedro. Pero si la idea de Pedro es algo real y poseedor de su esencia particular, será también inteligible, esto es, objeto de otra idea; idea que tendrá en sí, objetivamente, todo lo que la idea de Pedro tiene formalmente; y, a su vez, la idea de Pedro tiene igualmente su

esencia, la cual puede, a su vez, ser el objeto de otra idea, y así indefinidamente…» [85] .

Toda la gran tradición idealista, a la que señalábamos como generadora del problema del criterio, ha aborrecido este recurso al infinito, al cual considera abominable. El porqué es fácilmente comprensible: si la validación de una serie enunciativa no aparece más que como el producto de otra serie, que, a su vez, tomará de otra su fundamentación y así hasta el infinito, es el substrato mismo ontológico de la realidad y del conocimiento el que levanta el vuelo, sale de escena. Al problema del des-cubrimiento de lo originario oculto, viene ahora a sustituirse el de la delimitación de los efectos exteriores, decididamente «de superficie», que construyen la realidad de lo dicho como realidad discursiva; o, lo que es lo mismo, el discurso, los discursos, como materialidad fundante de la representación.

La universalidad de la verdad o del error pierde todo territorio, para cederlo a la analítica de los efectos de verdad o de error, a la delimitación de los constructos enunciativos en los que se generan, sin los cuales no tendrían existencia alguna. Michel Foucault lo había de recalcar en nuestros días, con lucidez provocativa: «no se puede hablar en cualquier época de cualquier cosa…; no basta abrir los ojos, prestar atención o tomar consciencia, para que, de pronto, se iluminen nuevos objetos y lancen a ras de tierra su primera claridad; pero esta dificultad no es sólo negativa; no hay que remitirla a un obstáculo cuyo poder sería tan sólo el de cegar, entorpecer, impedir el descubrimiento, enmascarar la pureza de la evidencia o la muda obstinación de las propias cosas; el objeto no aguarda en el limbo la orden que venga a liberarlo y le permita encarnarse en una visible y locuaz objetividad; no se preexiste a sí mismo, retenido por algún obstáculo en los bordes primeros de la luz; existe bajo las condiciones de un haz complejo de relaciones [86] ».

Ni pertinencia del criterio, pues —si las series se construyen en cadena y a sí mismas se validan, ¿qué lugar para el substrato formal, eidético, de la *alétheia* platónica puede quedar aquí?—, ni prioridad alguna del método sobre la ciencia, ya que «para comprender la esencia de Pedro, no es necesario entender la idea de

Pedro, ni mucho menos la idea de la idea de Pedro; puede, del mismo modo, decirse que para saber no es necesario saber que se sabe, y menos aún saber que se sabe que se sabe, como no lo es, para conocer el triángulo, conocer el círculo. Mientras que con las ideas sucede todo lo contrario: pues, para que yo sepa que sé, es primero preciso que yo sepa [87] ».

Sólo a partir de aquí se me antoja comprensible el inacabamiento, que he venido subrayando, del *De intellectus emendatione*. La necesidad del largo rodeo a través de la Ética, como único modo de ponerle fin. El método, en efecto, ese método desentronizado de su absoluta primacía cartesiana, para pasar a convertirse en el torbellino ascendente de las sucesivas autocríticas discursivas, es, una vez más, la clave de la cuestión. Ahora bien, «el método no es sino el conocimiento reflexivo o la idea de la idea; y, puesto que no se da idea de idea sin que previamente se haya dado idea, tampoco puede haber método si no se presupone una idea dada [88] ». Lo que queda está claro:

> «La razón que hay entre estas dos ideas es la misma razón que hay entre las esencias formales de aquellas ideas. Por eso, el método más perfecto será aquel que guíe nuestro espíritu de acuerdo con la norma del ente perfectísimo. Así se comprende fácilmente que el espíritu adquiere nuevos instrumentos a medida que adquiere nuevas ideas, con ayuda de las cuales se eleva fácilmente a concepciones nuevas. Pues, como puede deducirse de lo dicho hasta ahora, ante todo debe existir en nosotros la idea verdadera que nos haga comprender, como instrumento innato, la diferencia que hay entre las distintas percepciones. En esto consiste una parte del método. Y, como está claro que el espíritu se comprende tanto mejor cuanto mayor número de objetos de la naturaleza comprende la inteligencia, resulta que el método más perfecto será el que dé a comprender al espíritu el mayor número de objetos naturales, y llegará a la suma perfección cuando lleve a la mente hasta el conocimiento del ente perfectísimo [89] ».

Lo cual es, desde luego, precisamente la tarea de la Parte 1 de la *Ética*, el *De Deo*, que viene así, extrañamente, a aparecer como la condición misma sobre la cual —y sólo sobre la cual— pueda

plantearse una verdadera metodología, más modesta en sus pretensiones que la cartesiana, pero también más operativa. Sólo a partir del *De Deo* (que es también *De natura* y *De substantia*), porque «cuantos más objetos conozca el espíritu, mejor se comprende el orden de la naturaleza; cuanto más exactamente conozca sus propias fuerzas, mejor podrá dirigirse a sí mismo y proponerse sus propias reglas; cuanto mejor conozca el orden de la naturaleza, más fácilmente evitara esfuerzos inútiles [90] ».

Emendatio, pues, como finalidad del método. Conocer, pues: transformar. Una historia muy cercana: «tener relación una cosa con otras es producirlas o ser por ellas producida [91] »

A seis años de su condena junto a Juan de Prado, la distancia teórica de Baruch de Espinosa respecto del escéptico médico libertino de Lopera se ha hecho abismal. No digo ya, la que lo separa del autor del *Exemplar Humanae Vitae*. De Uriel da Costa a Juan de Prado, en efecto, una misma categoría juega —con distintas variantes— siempre el papel central en la crítica de la ficción religiosa. Su nombre es *impostura*, sus raíces son libertinas y su éxito será enorme en el inmediato siglo de las luces.

«Ellos luchan en favor de la mentira, para burlar a los hombres y esclavizarlos, yo, en favor de la verdad y la libertad natural de los hombres [92] » había escrito, contra los rabinos (pero también contra las castas sacerdotales, en general), el Uriel da Costa cuyo programa de *Emendatio* se cifrara en una denuncia del deliberado engaño (un engaño malvado y reiterado) con que los amos de la farsa religiosa oprimen, hasta la última gota de su sangre, a los ingenuos y burlados hombres. Un acto de voluntad colectiva bastaría para acabar con esa siniestra voluntad de fraude, «desembarazarse de supersticiones falsas y vanísimos ritos y llevar una vida que no sea indigna de su condición de hombres [93] ». Choque frontal, pues, con los personalizados impostores, con los voluntarios inventores de este valle de lágrimas que sabiamente administran y cínicamente explotan. Guerra contra vosotros, los contables del cielo, los «corruptísimos padres [94] » del rebaño humano, sus burladores. Raza de homúnculos tristes, «sois como aquellos que, para dar miedo a los niños, imaginan fantasmas u otros terrores imaginarios, hasta que los niños, sacudidos por el miedo, se pliegan a su

voluntad, renunciando a la suya propia con pena y con dolor. Mas no sirve eso nada más que mientras sigue el niño siendo niño. Cuando abra los ojos de la mente, el fraude le dará risa y ya no tendrá miedo a los fantasmas. Así de ridículas son vuestras historias, que sólo pueden infundir temor a los niños o a los estúpidos; los demás, que las conocen, se ríen de vosotros [95] ».

Enternecedor voluntarismo, el del ingenuo da Costa: todo se reduce a la denuncia de los impostores, a la supresión de la infantilización forzada a la cual su despotismo nos constriñe. Frente a su determinación de someternos, la nuestra (aliada de la razón) de liberarnos. Frente a la atrofia perversa de nuestras facultades de libre decisión, operada por «una religión maliciosamente inventada [96] », el irrefrenable retomo a nuestra «natural» condición de hombres libres y maduros. Ilustrada fe en la poderosa fuerza de la razón natural para reducir la antinatural superstición a los abismos de su propio ridículo. Abolición, en fin, por la presencia de la verdad, del odioso yugo del engaño, mediante el cual tú, «oh ciego fariseo […] turbas la salud de las mentes» de los hombres, hasta hacerlos comportarse «como si estuvieran locos [97] ».

¡Qué lejos está todo esto del Espinosa de la *Ética*, que sabe que «nada de lo que tiene de positivo una idea falsa es suprimido por la presencia de lo verdadero [98] », del Espinosa que establecerá cómo «las ideas inadecuadas y confusas se siguen unas de otras con la misma necesidad que las ideas adecuadas, es decir, claras y distintas [99] ». Si la religión no fuera, en realidad, más que una maliciosa invención de «hombres crueles y perversos», cuán sencilla (aun cuando cruel o, incluso, larga), la batalla por la liberación. Para el materialista radicalmente antirracionalista que es Espinosa, vanas son semejantes esperanzas bienintencionadas; no sólo «las imaginaciones no se desvanecen ante la presencia de lo verdadero», sino que cuando finalmente lo hacen es sólo para permutarse con «otras imaginaciones más fuertes, que excluyen la existencia presente de las cosas que imaginamos [100] ».

Un imaginario desplaza a otro. La razón está ausente.

Y no diré que Juan de Prado haya compartido el optimismo de Uriel. Poco importa aquí que su soberano cinismo lo pusiera al abrigo de ilusiones o esperanzas de colectiva emancipación. En el fondo, su concepción de las funciones de religiones y cleros no se

aleja mucho de la descripción y zaherimiento de ésa, la más ridícula de las imposturas, puesta en pie por sacerdotes y profetas en beneficio propio, desde Moisés mismo, aquel hechicero que «cuantos preceptos diera, hiciéralo solo para beneficio suyo y de su hermano[101]», hasta los actuales «barbudos» rabinos, de quienes —con Saúl Levi Morteira a la cabeza—, como hemos visto, hiciera Prado, en compañía de su compinche Ribera, burla en extremo sangrienta.

No de ficción o de mistificación genéricas, sino de *mentira* habla Prado, como origen de las fantasías religiosas. Mentira desvergonzada, engaño de los hombres incultos. «La Ley Santa es ley de niños pequeños[102]», fraude puro y simple, que envuelve a todos los grandes creadores de doctrinas salvadoras, porque «tan mentira era quanto dixo Mosé como lo que dixo Mahoma y Christo; y que era todo embuste y obrar por conveniencia[103]». Mentira, frente a la cual sólo queda la sobredosis de arrogancia con que Daniel Ribera, el excura y falso judío al que hemos visto operar como *alter ego* del médico andaluz, desafía al Dios de los rabinos y los sacerdotes, al Dios de los mentirosos y los estafadores, a que responda, si es que puede, a su propio reto: «Que si tal ley avía dado a Moseh, que le desafiava y que, en señal de ser assi, cayese un rayo y lo partiese[104]». Dado que a don Daniel Ribera se le ha visto circular, en fechas posteriores, por Inglaterra y España —donde tranquilamente parece haber vuelto a camuflarse bajo sus primigenias sotanas—, no es razonable suponer que Yaveh se haya dignado recoger el guante.

El problema teórico, más allá de la agitación anticlerical, generalizada y festiva, ha sido dado por resuelto, en Prado y en Ribera como en da Costa, antes de haber llegado a ser estrictamente planteado. La reivindicación del uso autónomo de la propia razón —«que no devemos rendir nuestro dictamen al ageno[105]»— no pasa de programática, en la medida en que no se prolonga en una teoría de las condiciones mismas de génesis y los marcos representativos de ese «nuestro dictamen». Y esta carencia condena a Prado a un formalismo en la definición del carácter racional del juicio propio frente al irracional de los clérigos, cuya endeblez argumentativa diera a Orobio —ya hemos tenido ocasión de mostrarlo— el argumento más sólido de su crítica, como ya se lo

diera a da Silva frente a Uriel.

En el fondo, tanto este último como los dos libertinos del *dossier* de 1658, no veían en su denuncia del fraude religioso-sacerdotal sino la etapa previa para la propuesta de un modelo alternativo que anticipa una temática de éxito en el siglo XVIII: la religión natural, que a toda religión positiva se opone como lo verdadero originario al artificio mentiroso. «Su intención —*escribírá, acerca de Prado, Orobio*— es provar que no está el hombre obligado a una religión más que a otra, que es indiferente el camino para agradar a Dios y que, consiguientemente, no ay Ley Divina, sino medios humanos que cada uno tiene por divinos [106] ». Pero, sobre este tema, nada alcanza la sinceridad ni el patetismo del autor del *Exemplar Humanae Vitae*:

> «[La ley natural] es común e innata para todos los hombres, por el hecho mismo de ser hombres. Ella liga a todos entre sí con mutuo amor, es ajena a la división, la cual es causa y origen de todo odio y de los mayores males. Ella, la maestra del bien vivir, discierne lo justo de lo injusto, lo abominable de lo bello. Lo mejor que haya en la Ley de Moisés, como en cualquier otra, está todo perfectamente contenido en sí por la ley natural; y, en la medida misma en que uno se aparta de esta norma natural, se inicia la disputa, se produce la división de los espíritus y no puede hallarse la calma […] En cuanto concierne a los […] ceremoniales, ritos, estatutos, sacrificios, diezmos (insigne robo, mediante el cual el ocioso goza del trabajo ajeno) ay, ay, lloremos por ello, puesto que en innumerables laberintos hemos sido arrojados a causa de la malicia de los hombres […] ¡Cuánto más amables serían las cosas, si los mortales se restringiesen a los límites naturales y no se hubieran dedicado jamás a inventar tan funestos hallazgos! Y qué decir de los gravísimos terrores y ansiedades en que la maldad de unos hombres ha arrojado a los otros; de los cuales cada uno de ellos estaba libre con tan sólo haber escuchado a la naturaleza, que ignora por completo tales cosas. ¿Cuántos son los que de su salvación desesperan? ¿Cuantos, los que sufren mil martirios, obsesionados por divergentes opiniones? ¿Cuántos, los que, espontáneamente, llevan una vida por completo mísera, macerando lastimosamente su cuerpo, buscando soledades y

> apartamientos de la común sociedad de los hombres, perpetuamente autoinfligiéndose suplicios. ¡Como que se lamentan ya, cual si estuvieran presentes, de los males que temen puedan acaecerles en el futuro! Esto y otros innúmeros males los trajo para los mortales una falsa religión maliciosamente inventada [107] »

Hermosísimo texto. La hondura de su acento, lo anticipador de algunas de sus tesis, no podrían, sin embargo, hacernos perder de vista lo que es obvio: que el planteamiento urieliano (al igual, en esto, que el de Prado) es el antípoda exacto de lo que será el espinosista. La contraposición de un mundo natural de la verdad a otro artificioso del engaño, ambos mutuamente excluyentes, forma parte de un dualismo gnoseológico, la denuncia de cuya rotunda inoperancía hemos visto como el punto mismo de partida de la teoría espinosiana de la producción de la consciencia moral y del conocimiento. Una y la misma ha de ser, en un modelo monista estricto (y, *avant la lettre*, materialista), como lo es el de Espinosa, la necesidad interna que rige la aparición de los efectos que denominamos de verdad o de error. Si la *natura* es *substantia* (o *Deus*) infinita, ¿qué sentido puede tener exigir, frente a ella, un universo separado (supuestamente substancial, por tanto) del artificio engañoso? Si todo es natural al fin (pues todo es en la naturaleza), ¿qué sentido puede tener hablar de «religiones naturales», contrapuestas a otras que no lo fueran? No. Tampoco aquí nos es lícito suponer la pervivencia de *imperia in imperio*. Todas las religiones son tan naturales como lo son todos los artificios, todas las ficciones o simulacros… Ningún ente es más que otro. No hay jerarquías ontológicas en el seno de la substancia.

¿Qué queda, pues, de Uriel o de Prado, de su lucha cierta contra la estupidez, contra la corrupción intrínseca de todos los pastores espirituales, en la obra de Espinosa? La constatación del cierre de una línea argumentativa —eficiente, sin duda, en el plano de la lucha ideológica— ya llevada al límite y teóricamente agotada. La constatación de un callejón sin salida. Era preciso quemar hasta el final ese camino, para tomar acta del *impasse* teórico al que la polémica religión natural/religión positiva aboca, para poder, al fin, cambiar de emplazamiento filosófico: esto es, cambiar, no las

respuestas, las preguntas. Adentrarnos en la baudelairiana *nostalgíe du pays qu'on ignore* [108] .

§ 3.2. *IMPERIA IN IMPERIO*

3.2.1. Cuando en el año 1809, F. W. J. Schelling escribe que «el concepto real y vivo de la libertad es una facultad del bien y del mal [109] », dando inicio al desarrollo de una metafísica de las tinieblas de inspiración boehmiana, la pesadilla espinosista es, en la trastienda del romanticismo alemán, un terror al acecho. El que inspira aún, a siglo y medio de distancia, la voladura controlada de las categorías de bien y de mal, y, con ellas, la desintegración del sujeto ético.

«Las gentes —*había comentado Lessing a Jacobi en el curso de su encuentro del 11 de julio de 1780*— aún siguen hablando de Espinosa como de un perro muerto [110] ». Y Jacobi, el piadoso Jacobi, siempre al acecho de la heterodoxia allá donde apuntase, el espíritu escrupuloso que contribuye a la expulsión de Fichte de su cátedra tras el estallido de la polémica en torno al panteísmo, y sobre el que ironizarán sangrientamente los románticos de Jena, sabe muy bien cuál es la causa (y, para Jacobi, la justeza) de este aborrecimiento que la obra del judío holandés debe inevitablemente provocarnos, más, acaso, como perro rabioso que como perro muerto:

> «Si lo que hay —*se queja ante el autor del* Nathan— son meras causas eficientes, pero no hay causas finales, resultará que la facultad de pensar no tiene en toda la naturaleza más función que la de un mero ver; su único quehacer consiste en acompañar el mecanismo de la causa eficiente. La conversación que estamos teniendo ahora no es más que una posición de nuestros cuerpos y, disolviendo en sus elementos todo el contenido de esta conversación, no queda más que extensión, movimiento, grado de velocidad, junto con los conceptos sobre ello y con los conceptos de dichos conceptos. En el fondo, el inventor del reloj no lo

> inventó; no fue más que un espectador de su aparición a partir de fuerzas que se desarrollan ciegamente. Lo mismo, cuando Rafael proyectó la Escuela de Atenas y cuando Lessing escribió su *Nathan*. Lo mismo vale de todas las filosofías, artes, formas de gobierno, guerras por mar y tierra, en una palabra, de todo lo posible. Pues que tampoco operan los afectos y pasiones en cuanto sentimientos y pensamientos; o, mejor dicho, en cuanto *llevan consigo* sentimientos y pensamientos. Lo que sucede es que nosotros creemos haber actuado por ira, amor, magnanimidad o por decisiones racionales. ¡Pura quimera! Lo que nos mueve en todos estos casos es *un algo* que *no sabe nada* de todo eso y que, como tal, está privado absolutamente de sentimiento y pensamiento, pues éstos, el sentimiento y el pensamiento, no son más que conceptos de extensión, movimiento, grados de velocidad, etc. Si alguien puede aceptar esto, no seré yo quien refute su opinión. Si no puede aceptarlo, tendrá que ser antípoda de Espinosa [111] ».

La respuesta del viejo maestro Lessing al arrebatado (aunque no ignorante) alegato de Jacobi no puede ser más señorial ni más cortés y fríamente definitiva:

> «Observo que le gustaría a usted tener voluntad libre. A mi, no me apetece tenerla [112] ».

«Voluntad libre» (que puede también llamarse «libre albedrío»), dice, como buen conocedor de Espinosa, Lessing. Y no, en modo alguno, «libertad» a secas. No es un vano circunloquio literario. Todo el profundo *quid* de la cuestión está ahí, en la delimitación de aquello que hace de ambas expresiones, no matices de una misma categoría, sino, rigurosamente, conceptos antitéticos, mutuamente excluyentes, en un permanente juego de escaramuzas que pone en pie de guerra todo el frente de la filosofía.

¿Cómo no había de comprenderlo así el joven Schelling, lector consumado de la *Ética* ya en 1795, cuando, a los veintiún años, cree haber dejado atrás «el desierto y la desolación» para atisbar el cercano «paraíso [113] » filosófico en el que llega «el tiempo de anunciar a lo mejor de la humanidad la libertad del espíritu y el

tiempo de negarse a admitir que esta humanidad siga llorando por la pérdida de sus cadenas[114]»; el Schelling que ha sabido comprender, desde el primer momento, que no hay otro problema espinosiano (como no hay otro problema romántico, y de ahí su fascinación) que el de la libertad, que sólo a partir de la *Ética* queda definitivamente claro cómo «la más alta dignidad de la filosofía consiste justamente en aguardarlo todo de la libertad humana[115]»?

Decididamente, Schelling —y, con él, el conjunto de los integrantes del cenáculo romántico de los Schlegel en Jena— no quiere ser el «antípoda de Espinosa» que reivindicara Jacobi. Sabe que sólo desde Espinosa es posible, a partir del siglo XVII, plantear filosóficamente el problema de la libertad. «Filosóficamente»: tal es la baza en juego. Espinosa o no-filosofía, escribirá, en su momento, Hegel. Todos han pasado por la misma sospecha. Y, sin embargo, todos experimentan un profundo miedo antes de decidirse a trasponer el umbral espinosiano. La *Ética* aterroriza a esos sublimadores teóricos de la revolucionaria experiencia de la libertad que son los pensadores alemanes de la última década del siglo XVIII. Ya no son lo bastante ingenuos, o simplemente ignorantes, para reivindicar, como lo hace Jacobi, un «libre albedrío» que saben conceptualmente inconsistente (pues es la voluntad, la volición en general, sin remisión, un constructo imaginario). Su problema es ahora de más fuste; compromete todo el proyecto de *emendatio philosophica* de la vida que es el del gran idealismo. Sus términos no pueden ser otros que éstos:

> «De dos cosas, una: o no-sujeto [*kein Subject*] y objeto absoluto, o no-objeto [*kein Object*] y sujeto absoluto. ¿Cómo superar este conflicto?»[116].

Sobre una disyunción se abre, pues, el siglo XIX en filosofía. Disyunción que las lecciones fichteanas del año 1794 en la Universidad de Jena proclaman ante los dos siglos entrantes: ¿materialismo trascendental o idealismo? Sobre una disyunción se cierra el nuestro: ¿Espinosa o Hegel[117]? Marx no es aquí sino el privilegiado testigo —y vehículo— de esa batalla que llega hasta

nosotros.

Pero, en 1809, Schelling, ya en posesión de su temprana madurez intelectual, ha querido romper, de una vez, con la obsesiva fascinación espinosiana. Y ha redactado, con ese fin, un tratado sobre la libertad que es, en realidad, no otra cosa que un tratado *del mal*, bajo el signo hondísimo de la mística boehmiana de las tinieblas. No se equivoca Schelling —y, ¿cómo podría equivocarse él, el más íntimo conocedor de Espinosa en la transición del siglo dieciocho al diecinueve?—: ese es el único camino. La única línea de repliegue sobre un idealismo inatacable. Tal vez, también esencialmente estéril: el hasta 1809 prolífico Schelling no volverá a publicar apenas nada; morirá en 1854, veintitrés años después de Hegel, testigo mudo del ocaso de su mundo y del amenazador ascenso del tiempo de las tormentas sobre Europa.

«El concepto real y vivo de la libertad es que la libertad es una facultad del bien y del mal [118]», escribía Schelling. Nada parecería más convencional, menos llamado a provocar nuestra atención. Si no fuera por la peculiar ubicación de la fórmula justo después de ese largo exordio que abre el *Freiheitschrift* sobre la exposición detenida del «único sistema de la libertad [119]» existente en filosofia: el de Espinosa. Y, si no fuera por la voluntad, explícitamente formulada por Schelling, de abrirnos con su propia definición de la libertad la única alternativa —ya por Franz von Baader [120] reivindicada— al imposible materialismo del pensador de Amsterdam: la de aquellos a quienes el idealista alemán llama *Naturphilosophen*.

Todo aparece claro en su complejidad, cuando atendemos a la observación esencial —realzada insistentemente por el comentario de Heidegger— de que nada, absolutamente nada, tiene que ver el *Tratado* de Schelling con la cuestión del libre arbitrio, de que no se da aquí la libertad como una propiedad del hombre, sino, a la inversa, el hombre como bien propio de la libertad, de que la libertad no es aquí sino la esencia que contiene y transita al hombre y, en tanto tal, una determinación del ser en general, en lo que le es más propio, siendo así que el hombre es, sólo en la medida en que accede a la libertad. Una concepción, pues, ontológica de la libertad, una auténtica metafisica de la libertad, a años luz de

cualquier variedad de aburridísima antropología. En las antípodas, de nuevo, del Jacobi defensor del libre albedrío, el territorio de Schelling es, una vez más, el de Espinosa. «La libertad ha sido siempre nuestro único problema [121]», ha escrito el joven Hegel al aún más joven Schelling, en los años de la fascinación revolucionaria. La libertad, no la voluntad libre de las religiones de salvación y de los antropólogos —sus herederos laicos—. La libertad, el único principio ontológicamente fundado. «Tiempo es ya de que se ponga en evidencia la oposición más elevada, que mejor podría calificarse de oposición propiamente dicha, la que media entre necesidad y libertad, en la que se estudia, por primera vez, el punto más íntimamente central de la filosofía [122]».

Y es ahí en donde empiezan todos los problemas de la gran especulación idealista, ahí donde el fantasma de Espinosa acecha en cada esquina del discurso. Y, si las páginas iniciales del *Tratado sobre la esencia de la libertad humana* están dedicadas a arremeter contra quienes, como el propio Jacobi en el transcurso de la *Atheismusstreit*, defendieran la incompatibilidad radical entre libertad y razón, para pasar a proponer el asentamiento definitivo de una ontología sistemática de la libertad, de la cual ente alguno quede excluido, ello no es sino la preparación para abordar el verdadero problema: tal ontología sistemática (o, al menos, una vertiente de ella) existe: es el sistema espinosiano, al que Schelling, anacrónicamente, presenta como un panteísmo acabado [123].

Quizás sorprenda al lector que, llegado a ese punto, haga Schelling una escrupulosa defensa de la viabilidad de las tesis espinosianas frente a las triviales acusaciones de fatalismo que operan sobre el problema de la no autonomía de la voluntad en Espinosa. En realidad, si el *Tratado sobre la esencia de la libertad humana* procede así, no es sino para evitar la diversión de estériles polémicas, situadas sobre el falso terreno de una mala lectura del texto espinosiano… y para mejor poder elegir, asi, el verdadero campo de batalla. En efecto, «la expresiön más radical de Espinosa es, en verdad, la siguiente: el ente individual es la substancia misma, considerada en una de sus modificaciones, esto es, en su consecuencia… Y, así, si se quiere ir más allá y llegar a afirmar que la verdad del panteísmo es su negación, no de la individualidad, sino de la libertad, caerían dentro de ese concepto multitud de

sistemas que, por lo demás, se distinguen esencialmente de éste, puesto que, hasta el descubrimiento del idealismo, falta el auténtico concepto de libertad… La dependencia no suprime la autonomia, ni siquiera la libertad. No determina la esencia, dice que lo dependiente, sea lo que fuere, sólo puede ser como consecuencia de aquello de que depende; no dice ni lo que sea ni lo que no sea… La inmanencia en Dios se contradice tan poco con la libertad que, ciertamente, sólo lo libre, y en tanto es libre, existe en Dios, y lo no libre, en tanto no libre, es, por necesidad, fuera de Dios [124] » De ahí la soprendente conclusión de Schelling, al rematar la crítica de Jacobi con la aceptación explícita de «la espantosa verdad: ¡toda la filosofia, absolutamente toda!, que sólo sea puramente racional, es o llega a ser espinosismo!» [125] .

El estupor es casi inevitable, al llegar a estas líneas. ¿Estará Schelling dispuesto, tras sus continuos intentos fallidos de refutación antiespinosiana a lo largo de quince años, a pasarse con armas y bagajes intelectuales a ésta, «la sola filosofia puramente racional»? ¿O va a preferir optar por la apuesta en favor de la destrucción de la razón, que fuera la del despreciado Jacobi? Claro está que ambas opciones son impensables, sin arrastrar al suicidio filosófico a Schelling (y, al final, nada logrará salvarlo de ese naufragio en el silencio, pero el momento no ha llegado aún: quizás por última vez, y por ello con extrema furia, Schelling lucha por ganar la batalla de la razón). Hay que desplazar el entramado problemático en su conjunto. El espinosismo «no es un fatalismo porque haga que las cosas estén comprendidas en Dios, puesto que… el panteísmo no impide por lo menos la libertad formal. Espinosa tiene que ser considerado fatalista por una razón del todo diferente e independiente de aquélla. El defecto de su sistema no radica en que ponga las cosas en Dios, sino en que son cosas, en el sentido abstracto de seres (del mundo), y aun la substancia infinita misma es también para él precisamente una cosa [126] ».

¿Se comprende ahora la función que tiene el haber reintroducido la definición de libertad como «facultad del bien y del mal»? Será preciso, creo, aclarar sólo:

—que, no operando como definición del libre albedrío, sino en una esfera exclusivamente ontológica, el sentido antropológico que la expresión «facultad del bien y del mal» posee en todas las

tradiciones de corte espiritualista (en las cuales es de uso habitual) queda aquí estrictamente depurado;

—que las categorías de *bien* y *mal*, aquí puestas en juego, en modo alguno podrían considerarse, por tanto, específicamente referidas al ser humano; que son principios de fundamentación metafisica y manifiestan, por tanto, *tò tí en eínai*, la *quidditas*, el ser del ente; de ahí la precisión schellinguiana: «sólo después de conocer el mal universal se puede comprender, también en el hombre, el bien y el mal [127] »;

—que su introducción en el *Freiheilschril* de 1809 tiene como objetivo específico evitar la cosificación (esto es, la no-subjetivación) de la totalidad, el Dios, substancia o naturaleza de Espinosa, de acuerdo con el dilema (*kein Subject / kein Object*) planteado en las *Briefe* de 1795.

Me parece que es igualmente sencillo comprender cuál va a ser su problema teórico clave. Si bien y mal no son categorias restringidas al área de los comportamientos humanos, sino principios fundantes de todo ente, entonces, ¿qué pasa con Dios? ¿Será también el mal fundamento [*Grund*] del ser divino? Diabólico problema, desde luego. Porque, «o bien se admite un verdadero mal en la substancia infinita o voluntad originaria, con lo que se aniquila totalmente el concepto de un ser perfectísimo, o bien hay que negar, de algún modo, la realidad del mal, con lo cual desaparece, al mismo tiempo, el concepto real de libertad [128] », tal como el idealismo schellinguiano lo exige.

No entraremos aquien la exposición del modo original y muy elaborado en el que Schelling tratará de dar respuesta a la pregunta metafísicamente decisiva: «¿Cómo es posible justificar a Dios, dada la existencia del mal?» [129] . Bástenos con apuntar que el recurso a una mística como la boehmiana, desde la cual «el fundamento del mal tiene que buscarse no sólo en algo en verdad positivo, sino más bien en lo sumamente positivo que contenga la naturaleza [130] », introduciéndose, así, el mal en el propio *Grund*, en el propio fundamento ontológico de la divinidad, ese recurso, digo, permite proporcionar un modelo alternativo al de la desontologización de bien y mal que Espinosa situara como base de su propia filosofía de la libertad. Este modelo teórico tiene, sin embargo, un coste, que

Schelling pagará escrupulosamente, a partir del año 1809: el silencio filosófico, el abandono explícito del ámbito de la sola filosofía. Es una apuesta. Como tal respetable —intelectualmente respetable—. Ravaisson lo señalaría con perspicacia: «En los sistemas naturalistas y panteístas, al igual que en cuantos sistemas ha producido el materialismo pagano, ¿qué lugar podría quedar para el Mal?… El paganismo hizo consistir principalmente a Dios (y, por consiguiente, al alma) en una existencia natural sometida a la necesidad que domina toda la naturaleza… si el mal surge en ella no será sino como imperfección física, tan inevitable y fatal como inexplicable[131]».

«En todos cuantos sistemas ha producido el materialismo pagano», escribe Ravaisson. Muy bien. Pero la filosofía es, precisamente, una disciplina pagana, esencialmente pagana. No hay «filosofía cristiana», como no la hay «oriental», o «judaica». Y el hecho de que la esencia originariamente pagana —y, más precisamente, griega— de la filosofía haya sido vehiculada, a partir del medioevo, en representaciones cristianas, en nada permite decir que la filosofía se haya vuelto, en algún momento, cristiana. Filosofía no es saber de salvación, ni con él puede coexistir. A tal «última orilla[132]» —por emplear sus propias palabras— ha llevado a Schelling el *metus Spinozae*, la intolerabilidad, para una perspectiva consecuentemente idealista, de una metafísica de la libertad que opera desde la supresión de todos los valores. O, lo que es lo mismo, de una metafísica de la libertad que apuesta por el materialismo. Tratemos, ahora, de adentrarnos en la salvaje selva que el idealismo elude.

3.2.2. «Si los hombres nacieran libres, no formarían, en tanto siguieran siendo libres, concepto alguno del bien y del mal[133]». Las cartas sobre la mesa. Los conceptos de bien y de mal son, en Espinosa, instrumentos para la producción de una subjetividad sierva. No hay libertad que no se sitúe *mas allá del bien y del mal*. Miguel [o Daniel Leví] de Barrios, en su *Libre alvedrío*, ha dejado constancia del horror que a él —que no tiene el menor reparo en citar al infiel Tomás de Aquino en respaldo de su concepción de la volición— le inspirara semejante impiedad, frente a la cual

reivindica una definición de la voluntad libre como, «conforme a Origenes, una facultad de la razón, que descierne el mal, y el bien, electiva entre los dos[134]». El horror de Barrios ha sido compartido por todos sus contemporáneos, desde las más variadas creencias. El primer brote de escándalo ha saltado a la luz pública (o, al menos, semipública) en los inicios del año 1665. Por única vez acaso, a lo largo de su correspondencia, Baruch de Espinosa no ha sido lo suficientemente fiel a su lema *Caute*, y, en el curso de un cruce de cartas que va de diciembre del 64 a junio del 65, ha creído —tal vez llevado de esa forma de embriaguez que es la complacencia en la supuesta amistad— «decir por una libre decisión del espíritu algo que, en su estado natural, hubiera preferido callar[135]». El 12 de diciembre del año 1644, desde Dordrecht, Guillermo de Blyenbergh, comerciante que a sí mismo se presenta como «hombre que, por amor de la pura verdad, se esfuerza en favor de la ciencia, cuanto le está permitido al espíritu humano en esta frágil vida, y no se propone, al buscar la verdad, otro objetivo que la verdad misma, ni quiere, a través de la ciencia, acceder a honores ni riquezas, sino a la sola posesión de la verdad[136]», se dirige al «Desconocido amigo» Baruch de Espinosa para someterle —entre elogios comedidos, pero cálidos— «algunas dificultades», surgidas de la repetida lectura de los *Principios de la filosofía cartesiana* (y de su apéndice, *Cogitata metaphysica*), publicados por Espinosa en el año 1663. La carta —cuya bien calculada cortesía parece haber cautivado, de entrada, al filósofo— hace hincapié, particularmente, en una dificultad mayor:

> «[*que si*] Dios no es sólo causa de la substancia del alma, sino también, como vos [*Espinosa*], lo defendéis en diversos pasajes, de cada tendencia y de cada movimiento del alma al cual demos el nombre de voluntad…, entonces, necesariamente, se infiere, o bien que no puede haber nada malo en el movimiento o la voluntad del alma, o bien que el propio Dios es causa inmediata de ese mal. Pues todas las acciones a las que llamamos malas se producen por medio del alma y, consiguientemente, por la influencia inmediata de Dios y mediante su concurso[137]»

Tras de lo cual, pasa a ejemplificar el asunto con una referencia al «caso concreto» de la actuación de Adán, al transgredir la prohibición divina. La paradoja sería manifiesta, explica, puesto que «siendo Dios no sólo el ser a quien la voluntad de Adán debe la existencia, sino también aquel a quien debe el actuar de tal modo determinado, o bien ese acto prohibido de Adán no era malo en sí, o bien hay que admitir que eso a lo que llamamos mal es la obra del propio Dios[138]».

Para venir de un tendero aficionado a la actividad especulativa, no está mal, nada mal, la perspicacia teológica de Guillermo Blyenbergh. A la vista de sus tres cartas siguientes, parece sensato sospechar que esta primera ha sido, al menos técnico-formalmente, retocada por un profesional de la cosa teológica. No hay modo de poder asegurarlo. Como sea, quienquiera que haya redactado la carta del 12 de diciembre exhibe una penetración más que notable para acertar con el nudo esencial de un sistema que no ha sido aún hecho público, a no ser en la forma —extraordinariamente elíptica — de una exposición crítica de la filosofía cartesiana. Bien es cierto que en ésta se formulaba ya, explícitamente, la tesis según la cual «de una cosa aisladamente considerada no puede decirse que sea buena ni mala, sino que sólo lo es en relación a otra, a la cual es útil o perjudicial para obtener algo, de suerte que toda cosa puede ser dicha buena o mala bajo diferentes aspectos y al mismo tiempo… y aquellos que se lanzan a buscar un bien metafísico que no sea relativo, no hacen sino crearse dificultades a causa de un prejuicio, pues confunden una distinción de razón con una distinción real o modal[139]». Pero la primera fundamentación detallada de este problema, la esbozada en el *Breve tratado*[140], no es nada probable que sea conocida por el comerciante de Dordrecht.

La respuesta (fechada el 3 de enero de 1665) de Espinosa —quien se autoincluye, por cierto, en ella entre «los filósofos» y, como tal, entre «aquellos que están por encima de la ley[141]»— no puede ser más amable en su invitación «a estrechar nuestras relaciones y crear entre nosotros una amistad sincera, basada en el "amor de la verdad[142]". Es esa amabilidad, probablemente, la que lo lleva, no sin cierta imprudencia, a adelantar temas y tesis que se asoman verticalmente sobre alguno de los grandes abismos teóricos

de la *Ética*. Genealogía, en primer lugar, del error interpretativo de Blyenbergh: “Parecéis tener en perspectiva, al hablar del mal, la voluntad”, lo cual vicia tanto el planteamiento de la cuestión que, «hasta yo mismo —*escribe Espinosa*— diria lo mismo si plantease de igual modo el problema [143] » Explicitación del rechazo de la entidad de bien y mal a continuación, tomando como base de ilustración el ejemplo propuesto por su corresponsal:

> «Supongamos, por ejemplo, la decisión tomada por Adán o la voluntad particular que ha tenido de comer del fruto prohibido; esta decisión, en sí misma considerada, encierra en sí tanta perfección como realidad en ella se expresa… No podemos hallar imperfección alguna en la decisión tomada por Adán mientras la consideremos en si misma y sin compararla a otras decisiones más perfectas o que testimonian de un estado más perfecto [144] ».

Para el lector actual, las cosas estarían claras. Espinosa hace uso, bajo el ejemplo viciado del «caso Adán» que su corresponsal le impone, de un modelo de argumentación que la *Ética* se encargará de llevar al límite del rigor teórico: ningún desarrollo de potencia —consista éste en masticar un bocado o en mover enérgicamente un brazo para asestar un golpe— puede considerarse sino como expresión de perfección —esto es, de tendencia a perseverar, a no desaparecer— del sujeto que lo ejerce:

> «La acción de golpear» —por ejemplo—, «en cuanto fisicamente considerada, atendiendo sólo al hecho de que un hombre levanta el brazo, cierra el puño y mueve con fuerza todo el brazo de arriba a abajo, es una virtud que se concibe a partir de la fábrica del cuerpo humano [145] »

Toda valoración le es, en si misma, ociosa. Y, si seguimos calificando tales cosas como buenas o malas en general, no es ello sino el efecto de un hábito [146] espontáneo, filosóficamente no pertinente.

Tal es el primer cruce de cartas entre el comerciante y el filósofo. Tales las asombrosamente importantes cuestiones planteadas. Tal, el tono de cordialidad. A partir de ahí, el idilio se

rompe.

Horrorizado —sinceramente o no, qué más da— por la tranquilidad con que Baruch de Espinosa arroja al basurero las categorías clave de la más persistente de las tradiciones religiosas, Blyenbergh juzga conveniente —antes de pasar a «refutar gran parte del contenido [147] » de la misiva de su corresponsal— abrir su carta con una solemne declaración de principios: «Habéis de saber que me ajusto siempre, cuando filosofo, a la aceptación de dos reglas generales: la primera es el concepto claro y distinto de mi entendimiento, la segunda es la palabra revelada de Dios o la voluntad de Dios. Mediante la primera, me esfuerzo en ser un amigo de la verdad; mediante una y otra, un filósofo cristiano; y, si sucediere, tras detenido examen, que el conocimiento natural llegase a parecerme entrar en conflicto con el Verbo divino, o no ajustarse bien a él, tiene la palabra de Dios una autoridad tal sobre mi alma que los conceptos que consideraba claros se me volverían sospechosos, antes que consentir en oponerlos a la verdad que pienso que me ha sido prescrita en el libro, o ponerlos por encima de ella. Y qué puede haber en ello de asombroso, puesto que quiero creer firmemente que esa palabra es la palabra de Dios, esto es, que proviene de un Dios supremo y perfectísimo que comprende mayor perfección de la que pueda yo nunca llegar a tener idea, y que acaso haya querido afirmar de si mismo y de sus obras más perfecciones de las que yo pueda percibir en este momento[…] con mi entendimiento finito [148] ».

¡*Cristianismo y cartesianismo*…! ¡Como mentar la soga en casa del ahorcado! Ha debido Espinosa de tener que releerlo varias veces para poder dar crédito a sus ojos. ¡Salirle a él con una mentecatez como esa de las filosofías confesionales…! Las casi veinte páginas de farragosa reiteración de un problema que la primera carta planteaba clara y más que suficientemente, no han podido sino confirmar su estupor primero, y transformarlo luego en un enojo que la seca respuesta no se esfuerza en disimular:

> «Cuando recibi vuestra primera carta —*escribe*— crei que vuestra opinión y la mía concordaban casi; mediante la segunda, me doy cuenta de que las cosas son muy distintas. Veo que no sólo pensamos de distinto modo acerca de las

> lejanas consecuencias que derivan de los primeros principios, sino acerca de los propios principios. No me parece, en consecuencia, que un intercambio de cartas entre nosotros pueda servir para nuestro enriquecimiento intelectual. Veo, en efecto, que ninguna demostración, por más sólida que fuere conforme a las reglas de la demostración, tendría fuerza a vuestros ojos, si no concuerda con la enseñanza que vos o vuestros teólogos amigos creéis poder hallar en la Sagrada Escritura [149] ».

No renuncia, sin embargo, a clarificar su posición sobre el tema del mal. Tal vez porque, pese a la tosquedad del planteamiento de Blyenbergh, es consciente de la delicadeza y centralidad de la cuestión en juego, aceptará Espinosa volver aquí (y en una tercera carta, teóricamente definitiva) sobre la desontologización ya apuntada en su primera respuesta. Lo hará, en esta ocasión, tomando como soporte ilustrativo una hermosa reflexión acerca de la ceguera:

> «La privación no es el acto de privar sino la pura y simple carencia, que en si no es nada: no es más que un ente de razón, o un modo de pensar que formamos al comparar las cosas entre sí. Decimos, por ejemplo, que un cuerpo está privado de la visión porque lo imaginamos con facilidad como capaz de ver, y esta imaginación surge de que comparamos a este ciego con otros hombres que ven, o de que comparamos su estado presente con el estado pasado en que estaba dotado de visión. Y, cuando consideramos a este hombre, comparando su naturaleza con la de otros o con la suya anterior, afirmamos entonces que la vista pertenece a su naturaleza y decimos, por lo mismo, que está privado de ella. Pero, contrariamente, si consideramos el decreto de Dios [150] y su naturaleza, no podemos afirmar más de este hombre que de una piedra el que esté privado de vista; porque entonces no corresponde, sin contradicción, la vista más a ese hombre de lo que pueda corresponder a una piedra; pues al hombre no le corresponde nada más, y nada más le pertenece, que aquello que le otorgaran el entendimiento y la voluntad divinos [151] . Y, por eso mismo, Dios no es más causa de que ese hombre no vea que de que aquella piedra tampoco lo haga: no es esto sino una negación. Asimismo, cuando atendemos a la naturaleza de

> un hombre arrastrado por el deseo de placer, y comparamos su deseo actual con el que se da en los justos o con el que él mismo tuviera en otra ocasión, afirmamos que ese hombre se ha visto privado de un deseo mejor porque entonces juzgamos que le corresponde el deseo de la virtud. No podemos, empero, hacer lo mismo si atendemos a la naturaleza del deseo divino y del entendimiento de Dios, pues, respecto a éstos, aquel deseo mejor no pertenece más a la naturaleza de este hombre en este momento que a la del diablo o a la de la piedra [152] »

Un par de veces más tratará aún Guillermo Blyenbergh de importunarlo, aduciendo la imposibilidad a que los supuestos espinosianos conducirían a quien tratara de distinguir virtud de crimen [153]. Pero el filósofo está ya harto de perder el tiempo. Al interrogante beato del tendero, responde con una *boutade* cercana al exabrupto:

> «Respecto a vuestra pregunta, digo que implica una contradicción, y me parece equivaler a que se preguntara si, en el caso de ser más conveniente a la naturaleza de alguien colgarse, habría alguna razón para que no lo hiciera. Si fuera posible que existiera una naturaleza tal, afirmo […] que si alguien cree que puede vivir más cómodo colgado del cadalso que sentado ante su mesa, obraría de manera muy estúpida no ahorcándose. Y el que viera claramente que cometiendo crimenes puede gozar de una vida o esencia mejor y más perfecta que obrando de acuerdo con la virtud, sería un necio si no los cometiese. Pues los crímenes serían virtud para este tipo de naturaleza humana [154] ».

Sólo una carta más y la correspondencia se interrumpe… En 1674, Guillermo Blyenbergh dará a la edición su fanática refutación del *Tractatus Theologico-Politicus*: *De waerheyt van de christelijke Godst-dienst*; en 1682, su refutación de la *Ethica*.

3.2.3. No podríamos perder de vista las fechas de las *cartas sobre el mal*. En 1665, la *Nação* está ya madura para el estallido (sólo faltan unos pocos meses para la crisis definitiva) del *affaire*

Sabatai Zevi. La concepción luriana del mal, la *quélipa*, el reverso cabalístico del *En-sof*, había de jugar en tal acontecimiento, como hemos indicado, el papel de catalizador de la nueva doctrina. El dominio de los *caparazones* o *cascarillas* (que tal es, literalmente, el significado de *quélipa*), tradicionalmente utilizado por los cabalistas para designar el universo «del mal y de las fuerzas demoníacas[155]», había derivado, desde Isaac de Luria, hacia una interiorización del principio diabólico en la propia raíz del *En-sof* (el indefinido Dios oculto y alejado de toda creación, al que Jacob Boehme designa como *Grund*, fundamento del Dios creador), para que el complejo mundo pueda llegar a la existencia. «Pues has de saber que el espacio superior es como un campo y los diez puntos [*las* sefirot *o emanaciones*] están sembrados en él. Y, al igual que las semillas se desarrollan conforme a su propia fuerza, tales puntos se desarrollan igualmente conforme a su propia fuerza; y, al igual que las semillas no llegan a crecer y perfeccionarse si permanecen en su modo de ser original -pues sólo mediante descomposición se opera su desarrollo—, así sucede con los puntos… Sólo mediante su descomposición pueden los otros rostros divinos llegar a la perfección[156]».

Por muy elíptico que resulte el texto —lo cual, en la Cábala, es regla—, algo parece, en todo caso, indiscutible: la idea de la necesidad de un desgajamiento que, partiendo de la esencial negatividad latente en el fondo divino, provoque la dispersión, cuyas esquirlas resultantes son el mundo. Este mundo del desorden y la multiplicidad —al que a veces se compara con el de los dispares colores que resultan del estallido de la luz blanca— «hubo de caer desde la cima elevada a las profundidades del abismo, con el fin de romperse y estallar en pedazos, como el trigo al que la muela separa en harina y salvado… Y así, mediante su caída, las fuerzas impuras fueron separadas de la santidad[157]»

Al confinar en el mundo de «infantilismo *y* locura[158]» de los cabalistas la ontologización del mal, su substantivización, Baruch de Espinosa tiene ante los ojos, ya en 1665, una tradición poderosamente enraizada en el subsuelo espiritual de sus compatriotas marranos de Amsterdam. Sin ese enraizamiento, nada de lo que iba a pasar en los meses inmediatos tendría explicación

verosímil. Pero el estallido de la locura colectiva sabataísta, que hemos visto recorrer como un reguero de pólvora la comunidad, no podía sino venir a agravar, llevándolo a sus límites, el problema teórico y religioso planteado por el misticismo luriánico.

Al desarrollar los aspectos más radicales de su concepción de la *quélipa*, Nathan de Gaza —el profeta en quien hemos visto al verdadero configurador del *corpus* sabataísta— ha apostado, con todas las consecuencias, por el descenso a los infiernos: por la necesidad de recoger —por mediación del Mesías— las chispas de potencia divina (de plenitud de ser) que brillan en las *quélipot*. El mesianismo de la transgresión moral que Sabatai proclama, presupone la absoluta substancialización luriánica del mal, sin la cual su tarea recuperadora en las tinieblas abismales carecería del menor sentido. Como lo ha hecho notar Gershom Scholem, «la doctrina sabataista introduce, en este punto, un giro dialéctico en la idea luriánica. La innovación de la versión sabataísta es que no basta con extraer las chispas de santidad del dominio de la impureza. Con el fin de completar su misión, el poder de santidad —tal como se encarna en el Mesías— debe descender a la impureza, y el bien debe asumir la forma del mal. Esta misión acarrea peligro, pues parece reforzar el poder del mal antes de su final derrota. En vida de Sabatai, el punto de vista doctrinal era que, al penetrar en el reino de la *quélipa*, el bien no había hecho más que tomar las apariencias del mal. Pero posibilidades más radicales podían ser exploradas: sólo la transformación completa del bien en mal agotaría la totalidad de las potencialidades de este último y, al hacerlo, lo pulverizaría, por así decir, desde dentro. Esta liquidación dialéctica del mal exige, no sólo el travestimiento del bien bajo la forma del mal, sino su total identificación con este último. El mesías ha descendido al dominio de la *quélipa* para destruirla desde el interior [159] ».

Como filósofo, Espinosa parece haber visto su tarea exactamente a la inversa: la destrucción del mal, sólo puede consistir en una labor de exteriorización absoluta (que, al fin, redúcese a constatar que el mal es una palabra de tres letras, tan sierva de la representación imaginaria como cualquier otra palabra). Y, con ella, la destrucción del bien (tan palabra, de cuatro letras en este caso, y tan sierva de imaginarias genealogías, como la otra). Y nada, desde

luego, tiene esta destrucción filológica de «dialéctica» —que eso quede claro. Ni bien ni mal remiten, en Espinosa, al juego de nada que se parezca a una *Aufhebung* hegeliana, nada de ellos queda en su «negación»: simplemente son reducidos a la nada extra-imaginario-verbal, sin más. Bien está. Pero, ¿cuál es su ser intraverbal, entonces?

El mal no es (fuera de ser palabra); el bien, tampoco. ¿A qué realidad aluden, eludiéndola? Desde el *Breve tratado*, Espinosa cree tenerlo bastante claro, anticipando a Nietzsche en más de un aspecto: más allá del bien y del mal, como único modo de poder hablar de lo malo y de lo bueno:

> «Para decir en una sola palabra qué sean en sí mismos el bien y el mal, diremos, en primer lugar, que algunas cosas están en nuestro entendimiento y no en la naturaleza: no son, pues, sino productos nuestros y en nada son útiles para la comprensión distinta de las cosas; entre ellas incluimos todas las relaciones que se refieren a cosas diferentes y que llamamos *entia rationis*.
>
> La cuestión que se nos plantea es la siguiente: ¿pertenecen el bien y el mal a los *entia rationis* o a los *entia realia*? Como quiera que el bien y el mal no son otra cosa que relaciones, no hay duda de que es preciso situarlos entre los *entia rationis*; pues jamás se dice que una cosa es buena, a no ser en relación a otra que no es tan buena, o que nos es menos útil; y, así, no se dice de un hombre que es malo, sino respecto de otro que es mejor, ni que una manzana es mala, sino respecto de otra que es buena o mejor. No se podría decir tal cosa si no hubiera algo bueno o mejor, que, por comparación, nos permita llamar a una cosa mala.
>
> Por consiguiente, si se dice que una cosa es buena, ello significa, simplemente, que se ajusta a la idea general que tenemos de esta especie. Ahora bien […], las cosas deben adecuarse con su idea particular, cuya esencia ha de ser una esencia perfecta, y no con la idea general, pues en este caso no existirían en modo alguno…
>
> Todo lo que existe en la naturaleza es o cosa o acciones; ahora bien, el bien y el mal no son ni cosas ni acciones, luego ni uno ni otro existen en la naturaleza. Pues, si el bien y el mal fueran cosas o acciones, deberían tener su definición. Pero el

> bien y el mal, por ejemplo, la bondad de Pedro o la maldad de Judas, no tienen definición alguna fuera de la esencia de Pedro o de Judas, pues sólo la esencia está en la naturaleza; no pueden ser definidas, haciendo abstracción de Pedro o de Judas. De donde resulta que el bien y el mal no son ni cosas ni acciones que estén en la naturaleza [160] ».

No será precisa, sin embargo, mucha reflexión para hallar los puntos endebles de la argumentación del *Breve tratado*: las categorías relativas de lo bueno y de lo malo, mediante las cuales se nos propone la posibilidad de salir de los substanciales bien y mal del pensamiento tradicional, no están aún dotadas de un contenido teórico suficientemente claro. Y hay que decir que no lo estarán, definitivamente, hasta el momento de la redacción final de la *Ética*, cuando —por decirlo con la bella fórmula de Gilles Deleuze— Espinosa comprenda bueno y malo «como los dos sentidos de la variación de la potencia de actuar, siendo la disminución de esa potencia (tristeza) mala y su aumento (gozo) bueno [161] ».

Lo esencial del planteamiento espinosiano puede rastrearse a todo lo largo de la parte *IV de la Ética*. Su punto de arranque no parece querer ya dejar lugar a dudas sobre la posición adoptada:

> «Por lo que atañe al *bien* y al *mal*, tampoco aluden a nada positivo en las cosas —consideradas éstas en sí mismas—, ni son otra cosa que modos de pensar, o sea, nociones que formamos a partir de la comparación de las cosas entre sí. Pues una sola y misma cosa puede ser, al mismo tiempo, buena y mala, y también indiferente [162] ».

Si, pese a ello, se va a seguir haciendo uso de los vocablos *bonum* y *malum*, de cara a la necesidad de construir una ficción ideal del paradigma (*exemplar*) humano, su sentido nada querrá ya tener que ver con el uso hipostasiado (que, por comodidad de lenguaje, hemos traducido, siguiendo a V. Peña, como *bien* y *mal*) que, hasta aqui, ha sido el suyo. Y, así pues, se entenderá «en adelante por “bueno” [*bonum*] aquello que sabemos con certeza ser un medio para acercarnos mas al modelo ideal [*exemplar*] de naturaleza humana que nos proponemos. Y, por “malo” [*malum*],

en cambio […], aquello que sabemos ciertamente que nos impide referirnos a dicho modelo [163] ».

Claro está que, aqui, el modelo, el *exemplar* (término que traduce, en el latín escolástico, el griego *paradigma*), lejos de remitir a la concepción platónica de la prioridad ontológica del *éidos* sobre sus imperfectas *mímesis*, tiene el carácter exacto de una convención, de un nombre. Algo, sin embargo, sigue quedando en el aire: cuál sea el criterio conforme al cual la convención, la ficción modélica, se construya, de cara a permitirnos codificar a los hombres como «más perfectos o más imperfectos según se aproximen más o menos al modelo en cuestión [164] ». En modo alguno tal criterio podría remitir a la reproducción de una esencia formal que, ya lo hemos visto, no existe más que como nombre. «Debe observarse, ante todo, que cuando digo que alguien pasa de una menor a una mayor perfección, y a la inversa, no quiero decir con ello que de una esencia o forma se cambie a otra; un caballo, por ejemplo, queda destruido tanto si se trueca en un hombre como en un insecto. Lo que quiero decir es que concebimos que aumenta o disminuye su potencia de obrar [165] ».

A partir de ahí, las aparentemente inconcretas definiciones I y II de la parte IV, que fijan bueno y malo en términos de efecto positivo o negativo de utilidad (es bueno cuanto nos es útil y malo cuanto nos aparta de algo útil) [166] , quedan suficientemente clarificadas, si se hace jugar sobre ellas lo que las proposiciones 38 y 39 especifican acerca de la utilidad y la bondad para el caso concreto del cuerpo: que lo útil es lo que nos hace capaces de «afectar de muchísimos modos» a los otros entes, y lo bueno lo que conserva esta capacidad de actuación. Y si la adecuación al exemplar halló concreción en la búsqueda de lo útil, y ésta en la génesis de capacidad de actuar y simultáneamente preservarse, una tal ética de la acción no podrá sino consumar la serie de las reducciones en la articulación final de potencia [*potentia*] y gozo [*laetitia*], en la que lo bueno espinosiano viene, finalmente, a resumirse: «el conocimiento de lo bueno y lo malo no es otra cosa que el afecto de la alegría o el de la tristeza, en cuanto somos conscientes de él [167] ».

Pero, si sólo hay bueno o malo en función del aumento o

disminución de potencia del sujeto de tal bondad o maldad, y si redúcese la virtud (en el más maquiaveliano sentido, único sentido materialista, por lo demás, de *virtus*, fuerza) a la utilidad, hasta tal punto que «cuanto mas se esfuerza cada cual en buscar su identidad, esto es, en conservar su ser, y cuanto más lo consigue, tanto más dotado de virtud está, y, al contrario, en tanto que descuida la conservación de su utilidad —esto es, de su ser—, en esa medida es impotente[168]», ¿qué papel fijar, entonces, a la persistencia en el uso de esas nociones de bueno y de malo? La pregunta no tiene nada de ociosa o de bizantina, si bien se considera el fundamental principio del materialismo espinosiano, conforme al cual nada es que no sea necesariamente; reduciéndose el recurso al azar a uno de esos asilos de la ignorancia que tan esencialmente aborrece el sistema espinosista. Tan material (más precisamente, tan natural) como cualquier otro ente, toda palabra posee en su existencia una necesidad, cuya genealogía rigurosa es función del filósofo tratar de establecer. Decir que bien y mal son constructos imaginarios no es resolver ningún problema —sólo plantearlo—. Plantearlo, eso si, desde un supuesto de inusual radicalidad: el que no sólo arroja el «conocimiento del mal» a los abismos de «un conocimiento inadecuado», sino que lo identifica, muy en concreto, con «la tristeza misma, en cuanto somos conscientes de ella[169]».

Retomemos el ejemplo del brazo que golpea —o el de la madre a la que se asesina, en otro chocante pasaje, de la correspondencia éste—. Un brazo que, al desplegar las capacidades motoras del cuerpo para realizar su acción, es perfecto golpeando —como perfectamente ejecutorío es el gesto que elimina limpiamente a la madre—. Distintas representaciones valorativas pueden venir simbólicamente unidas a esa «virtud que se concibe a partir de la fábrica del cuerpo humano», virtud de golpear, o de matar. Ningún deseo nacido de ellas, esto es, ningún deseo nacido de una esfera pasional, «sería de ninguna utilidad…, si los hombres pudieran ser guiados por la razón». Lo que pasa es que no sucede así. Que, en la peculiar condición de la servidumbre humana, toda acción es vehiculada pasionalmente —lo cual equivale a decir que toda acción es también pasión, pasividad—. Y, «asi pues, si un hombre movido por la ira o el odio, es determinado a cerrar el puño o

mover el brazo, ello ocurre […] porque una sola y misma acción puede unirse a cualesquiera imágenes de cosas, y, así, podemos ser determinados a una sola acción, tanto en virtud de imágenes de cosas que concebimos confusamente, como en virtud de imágenes de cosas que concebimos clara y distintamente [170] ».

En resumen: que la claridad y la distinción no sirven para nada. Al menos en materia de ética, esto es, de acción. Que, como ya lo adelantara provocativamente la carta XXIII a Blyenbergh, «el matricidio de Nerón, por ejemplo, en tanto que contiene algo positivo» —a saber: la capacidad de golpear habilidosamente a una hembra humana de cierta edad y condición, hasta producirle la muerte—, «no era un crimen; y, así, Orestes ha podido realizar un acto exteriormente idéntico y guiado de idéntica intención de matar a su madre, sin por ello merecer la misma acusación que Nerón. ¿Cuál es, pues, el crimen de Nerón? Consiste únicamente en que Nerón se ha mostrado ingrato, implacable e insumiso [171] », cosas, desde luego, todas ellas por completo carentes de esencia, y, por tanto, simples entes de imaginación, según la terminología de la *Ética*.

El crimen, pues, no es sino cosa imaginaria. Bueno y malo, nada sino designaciones, desplazadas, para proyectar valorativamente las experiencias de potencia e impotencia que en mi dejan huella rememorable de gozo (*laetitia*) y de tristeza [172] . Porque «el regocijo no puede tener exceso, sino que es siempre bueno, y, por contra, la melancolía es siempre mala [173] ».

Ahora bien, la dinámica misma del gozo es, en su propia universalidad ética, generadora de una irremediable ambigúedad, de una última y sofisticadisima trampa, pues, si, en efecto, sólo es garante firme de *laetitia* (y, por tanto, bueno en sí mismo) el conocimiento justo de la realidad (y de nosotros, que somos realidad en ella), y sólo de tristeza (malo en sí mismo, pues) aquello que nos sume en la ignorancia [174] , ¿qué sucede cuando, ante lo inalcanzable de un gozo deseado, nuestra consciencia opta por replegarse sobre la automístificación y hundirse plácidamente en una ignorancia consoladora, frente al sufrimiento que la consciencia del frustrado deseo de gozo produce?

Claro está que la frustración misma no es sino el efecto de un conocimiento inadecuado que, tratando estúpidamente de evadirse

de las leyes de la necesidad natural, proyecta como reales sus fantasmagorias (tan necesarias en su génesis como las leyes que sueñan eludir) sobre el mundo. Pero Espinosa —y ahi radica un punto crucial de su infinito adelanto sobre toda forma de «racionalismo»— se cuida con esmero de no caer en la ingenua aceptación de la mitología intelectualista de la supresión racional de los elementos mistificativos. No existe conocimiento que pueda desplazar un estado afectivo…, a no ser que él mismo se torne afecto. Así, «el conocimiento del bien y del mal no puede reprimir ningún afecto en la medida en que ese conocimiento es verdadero, sino sólo en la medida en que es considerado él mismo como un afecto[175]». Y, si «sólo una triste y torva superstición» —como ya vimos— «puede prohibir el deleite[176]», difícilmente la tarea del filósofo podría aceptarse que hubiera de consistir en una pura y simple condena (igualmente torva) de los paraísos imaginarios y demás opiáceos a través de los cuales hacer, al menos oníricamente, soportable nuestro intolerable mundo de abyectas servidumbres. No condenar ni denigrar, pues. Comprender. Establecer por qué, cómo. Por qué, mas, sobre todo, cómo «nos esforzamos en promover que suceda todo aquello que imaginamos que conduce al gozo, pero nos afanamos por apartar o destruir lo que imaginamos que le repugna, o sea que conduce a la tristeza[177]».

«Lo que imaginamos…» Todo el problema teórico está en esas tres palabras. ¿Cómo se producen en mi las imágenes? ¿Conforme a que líneas concretas de determinación? Debería ser la única serie de interrogantes pertinente para quienes traten de comprender los comportamientos humanos; y, sin embargo —lo cual no deja de ser significativo del peso y efectos prácticos de la cuestión en juego—, «la mayor parte de los que han escrito acerca de los afectos y de la conducta humana, parecen tratar, no de cosas naturales que siguen las leyes ordinarias de la naturaleza, sino de cosas que están fuera de ella. Tal es el prejuicio que, como una barrera distorsionadora absoluta, ha impedido el acceso a una analítica precisa de los comportamientos subjetivos. Si no logramos sortearla, forzosamente nos veremos obligados a permanecer presos en el mundo de las infantiles supersticiones religiosas o de sus laicas —y no menos estúpidas— variantes humanistas. A dar vueltas en el amable manicomio en cuyo patio central giran “los que conciben al hombre

como un imperio dentro de otro imperio, porque creen que el hombre perturba más bien que sigue el orden de la naturaleza, que tiene una absoluta potencia sobre sus acciones y que sólo es determinado por sí mismo[178]" y que, por ello mismo, a falta de explicaciones causales, promulgan lacrimosos decretos clericales, atribuyendo «la causa de la impotencia e inconstancia humanas, no a la potencia común de la naturaleza, sino a no sé qué vicio de la naturaleza humana, a la que, por este motivo, deploran, ridiculizan, desprecian o, lo que es más frecuente, detestan; y se tiene por divino a quien sabe denigrar con mayor elocuencia o sutileza la impotencia del alma humana[179]».

Contra pocas cosas ha sido tan dura la batalla librada por Espinosa a todo lo largo de su vida como contra esta actitud al acecho de la hora postrera del alma pecadora, para atizarle con el agua bendita; la actitud de «los que prefieren, tocante a los afectos y actos humanos, detestarlos y ridiculizarlos más bien que entenderlos. A esos, sin duda, les parecerá chocante que yo aborde la cuestión de los vicios y sinrazones humanas al modo de la geometría, y pretenda demostrar, siguiendo un razonamiento cierto, lo que ellos proclaman que repugna a la razón y que es vano, absurdo o digno de horror[180]». Por una vez, frente a ellos, que han atenazado durante siglos a los hombres en las cadenas que implacablemente los atormentan y los degradan a la más bestial de las condiciones, la del animal sumiso que adora su servidumbre; frente a ellos, por una vez, digo, Espinosa no se priva de ser arrogante, de lanzar, como una bofetada contra su fofo rostro, «mis razones para proceder así, que son éstas: nada ocurre en la naturaleza que pueda atribuirse a vicio de ella; la naturaleza es siempre la misma, y es siempre la misma, en todas sus partes, la eficacia y potencia de obrar; es decir, son siempre las mismas, en todas partes, las leyes y reglas naturales según las cuales ocurren las cosas y pasan de unas formas a otras; por tanto, uno y el mismo debe ser también el camino para entender la naturaleza de las cosas, cualesquiera que sean, a saber: por medio de las leyes y reglas necesarias de la naturaleza. Siendo así, los afectos tales como el odio, la ira, la envidia, etcétera, considerados en si, se siguen con la misma necesidad y eficacia de la naturaleza que las demás cosas singulares y, por ende, reconocen ciertas causas, en cuya virtud son

entendidas y tienen ciertas propiedades, tan dignas de que las conozcamos como las propiedades de cualquier otra cosa en cuya contemplación nos deleitamos [181] ».

La conclusión se impone: sólo en una teoría general de la naturaleza puede caber espacio para la comprensión de cuantas cosas (humanas u otras) en ella son. Así pues, cosas naturales entre las cosas naturales, «considerare los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos [182] », y los afectos y pasiones «como propiedades de la naturaleza humana: modos de ser que le son tan propios como el calor y el frio, la tempestad, el trueno y todos los meteoros pertenecen a la naturaleza del aire. Y, por muy desagradables que puedan resultarnos, tales intemperies son necesarias, ya que tienen causas determinadas, a través de las cuales tratamos de conocer su naturaleza, y cuando la mente alcanza el conocimiento verdadero de esas cosas, goza con ellas del mismo modo en que lo hace con el conocimiento de las cosas que son agradables a nuestros sentidos [183] ».

La naturaleza, pues, primero. Sólo en ella cuantos entes son.

Tal es el sentido de que la *Ética* principie exactamente donde lo hace. Una ética, que es una física, que es una metafísica. La naturaleza (física que es metafísica), pues, primero.

La naturaleza (a la que Espinosa llama también, indistintamente, Dios o substancia) «es causa inmanente, pero no transitiva de todas las cosas [184] ». A partir de tamaño supuesto, toda la partida está jugada, y la revolución que la *Etica* acomete, totalmente puesta en camino.

Los términos (*causa inmanens / causa transíens*) proceden de la tradición suareciana, muy probablemente, a través del manual de Adrian Heereboord, que los define así: *Causa inmanens est quae producet effectum in se ipsa, sic dicitur intellectus suorum conceptuum. Causa transiens est quae producit effectum extra se* [185] . El uso espinosiano supondrá su dinamitado frontal.

La causa transitiva constituía, en efecto, para la Escuela, la variante acabada de la causa eficiente aristotélica. En efecto, en buena tradición tomista, escribirá Suárez que «al concepto de causa *[eficiente]* pertenece el que sea esencialmente diversa de su efecto y que el efecto dependa de la causa [186] ». Tal es, por lo demás, para

el gran escolástico, el elemento definitorio de la causa eficiente, el que dotándola de su carácter extrínseco (frente a las intrínsecas causas formal y material), exige, al mismo tiempo, la cuidadosa depuración de su ser propio, respecto del ser que a sus efectos otorga: «pues la materia y la forma, hablando con propiedad, no causan mediante la acción, sino por unión formal e intrínseca, y el fin, en cuanto es fin, causa sólo por moción metafórica; en cambio la causa eficiente causa por su propia acción, que de ella dimana. En ello va incluido también que esta causa no causa su efecto confiriéndole su propio y formal ser, sino otro que de él dimana mediante la acción, en lo cual se diferencia de la causa formal y de la material: éstas causan un efecto dándole su propia entidad de ellas, y por eso reciben el nombre de intrínsecas; en cambio, la causa eficiente es extrínseca, esto es, que no comunica al efecto su ser propio y (por decirlo así) individual, sino otro que fluye y dimana realmente de ella por la acción[187]». Y, tanto más agudo es el problema (tanto más tajante la barrera de la extrínsicidad), cuando tendemos a ese tipo supremo de causa eficiente, primera y transitiva por excelencia, que es Dios[188] (el de la tradición escolástica y cristiana, cierto, pero también el de cualquier creencia monoteísta), del cual describiera Cayetano cómo «todo ser distinto de esa causa primera ha sido por ella producido… Todo el que tiene ser distinto de su quididad ha sido producido efectivamente (eficientemente) por la causa primera; todo ente distinto de la causa primera tiene el ser distinto de su quididad; luego todo ente distinto de la causa ha sido producido efectivamente por la causa[189]».

Todo concepto de transcendencia, pero también toda esperanza de salvación en el más allá que sólo del otro lado de lo transcendente podría sustentarse, pende de ese delicado hilo que hace al Dios tradicional judeocristiano causa transitiva (y en modo alguno inmanente) que, en su voluntad libérrima, elige, deliberada y arbitrariamente, el mundo, este mundo: pues «Dios, verdadera, propiamente y sin metáforas, quiere y ama lo que libremente quiere y ama y que pudo no amar[190]». Es más, como volente, parece ir Dios desmesuradamente más allá del moderado queredor que es el hombre, ya que «el querer divino, por no ser forma informante ni acto actuante, sino acto purísimo, hemos de pensar que constituye a Dios como volente de un modo más elevado y que alcanza sus

objetos secundarios, sin que tenga lugar en el mismo acto ningún cambio ni adición [191] ».

El rechazo que la proposición 18 de la Parte 1 de la *Ética* espinosiana impone a tales supuestos no admite paliativos ni soluciones de compromiso. La demostración que acompaña a la tal proposición 18 («Dios es causa inmanente pero no transitiva de todas las cosas») da al traste, por si ello fuera necesario, con toda tentación transaccional, al recordar y hacer explícitos los demoledores supuestos que la cimientan:

> «Todo lo que es, es en Dios y debe concebirse por Dios (por la proposición 15 [192]); y asi (por el corolario 1 de la proposición 16 de esta Parte [193]), Dios es causa de las cosas que son en él: que es lo primero. Además, excepto Dios, no puede darse substancia alguna (por la proposición 14 [194]), esto es (por la definición 3 [195]), cosa alguna, excepto Dios, que sea en sí: que era lo segundo. Luego Dios es causa inmanente, pero no transitiva de todas las cosas [196] ».

Ya hemos tenido ocasión de subrayar la filiación que este monismo espinosiano de la substancia guarda respecto de algunos aspectos del cartesianismo, autocríticados, de modo explícito por Descartes en los *Principia Philosophiae* del año 1644, y el profundísimo corte que separa a este monismo de cualquier variedad de monoteísmo. Conviene, sin embargo, hacer frente ahora a un problema planteado en 1901 por Karppe [197] , brillantemente expuesto en la monumental obra de Von Dunin-Borkowski [198] y cíclicamente recuperado por todos los estudiosos acerca de la formación intelectual espinosiana [199] .

La tesis básica del *todo en Dios* (o en la naturaleza), que es articulada por las proposiciones 5 («En el orden natural no pueden darse dos o más substancias de la misma naturaleza, o sea, con el mismo atributo») y 10 («Dios, o sea, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente»), bajo la fórmula según la cual «en la naturaleza no hay sino una sola substancia […] que es absolutamente infinita [200] », esa tesis —que, como hemos venido

defendiendo, abre el horizonte del materialismo moderno— podría —desde tal perspectiva interpretativa— ser considerada como reelaboración de tesis cabalísticas muy presentes en el universo judío holandés del XVII.

Von Dunin-Borkowski ha creído poder rastrearlas (y yo pienso que con razón) en algunos pasajes de la *Puerta del Cielo*, el gran manifiesto cabalístico en lengua castellana de don Alonso (alias Abraham Cohen) de Herrera, obra de cuyos primeros capítulos el erudito jesuita extrae algunos textos claves que hablan de cómo «todo es uno en Dios», «no existen dos substancias del mismo atributo», «no existe más que una sola substancia, con infinitas propiedades» o «la substancia se determina según una pluralidad de esencias infinitas, que no son más que modificaciones suyas [201] ».

No entraré aquí en el problema, que no creo hallarme en condiciones de saldar, de si Baruch de Espinosa ha tenido o no, materialmente, acceso al texto de Herrera, bien en su forma original manuscrita en castellano [202] durante sus años de aprendizaje en los aledaños de la Sinagoga, bien, más tarde, en la versión resumida que tradujera al hebreo Isaac Aboab y que se diera a la imprenta en Ámsterdam en el año 1650 [203] ; la traducción latina [204] , en todo caso, de la que haría uso Wachter, y, a través de él, Leibniz, es posterior en un año a la muerte de Espinosa. Nada se opone a considerar posible esa lectura. Sí conviene reseñar, en todo caso, que, en las tesis herrerianas, de haberlas leído, hubiera hallado el joven filósofo la expresión sintética de perspectivas teórico—teológicas que, a través de su formación rabínica, han de serle forzosamente familiares.

Tanto la *Puerta del Cielo* como la *Casa de Dios* (los dos manucritos que constituyen la obra cabalística del ilustre descendiente de don Gonzalo de Córdoba) son, probablemente, los más acabados compendios zoáricos de filiación neoplatónica que haya producido la cábala en el siglo XVII. Y fórmulas de apariencia monista, como las más arriba recogidas, no pueden sino hacer pensar en el Espinosa que elogia a «ciertos hebreos» que han visto «como a través de la niebla» elementos interesantes para acabar con el dualismo cartesiano pensamiento/extensión («me refiero a quienes» —especifica Espinosa— «afirman que Dios, el entendimiento de Dios, y las cosas por el entendidas, son todo uno y

lo mismo [205] »), guiándolo hacia el texto madre de esa tradición, hacia esa fuente de la espiritualidad judaica que es el deslumbrante libro del esplendor, el *Zohar*:

> «Todo está unido en un mismo todo […], hasta tal punto que es fácil ver cómo todo es uno, que todo es el Anciano *[Dios]* y que ninguna distinción hay entre el todo y Él […] Todo es uno y todo es Él, todo es una sola cosa sin distinción ni separación […] El Santo Anciano existe envuelto en la figura del Uno. Él es Uno y todo es Uno, y todas las luces que de El irradian son Uno y retornan al Uno […] El Anciano de los ancianos envuelve toda cosa, es Todo […] Dios es el comienzo y el fin de todos los grados de la creación; todos esos grados llevan su huella y su carácter y no pueden ser denominados sino en el Uno. Es uno pese a las formas numerosas que tiene sobre El, pues sobre Él se hallan suspendidas las cosas superiores y las inferiores […] Señor del mundo, eres uno y no serás según los números, eres el sublime de los sublimes, el misterioso de los misteriosos […] Has producido diez formas a las que llamamos Sefirot, en ellas te envuelves y, como estás en ellas, su armonía permanece estable. Aquel que las representa separadas es como si destruyese tu unidad [206] ».

El peso de esta inspiración místico-totalizante del *Zohar* —apuntada, aunque con menos precisión y riqueza, también en el *Bahir*— ha sido enorme a partir del Renacimiento. Y no sólo en medio judaico. Baste con recordar aqui alguna de las fórmulas de fray Luis de Granada (que tuvo, naturalmente, sus más y sus menos con los inquisidores) que pudieran evocar su eco:

> «Que cosa es Dios? Mente y razon del vniuerso? Que cosa es Dios? Todo lo que vemos: porque en todas las cosas vemos su sabiduria y assistencia: y desta manera confessamos su grandeza: la qual es tanta, que no se puede pensar otra mayor. Y si el solo es todas las cosas, el es el que dentro y fuera sustenta esta grande obra que hizo. Pues que differencia ay entre la naturaleza diuina y la nuestra? La differencia entre otras es, que la mejor parte de la nuestra, es el animo: mas el es todo animo: todo razón y todo entendimiento [207] ».

Es el propio Karppe, sin embargo, quien, tras recopilar los textos zoháricos, insistir sobre su resonancia «panteista» e incluso insinuar en ellos el esbozo de algunos «elementos constitutivos de la doctrina de Espinosa», nos proporciona la clave que derrumba cualquier extralimitación en el acercamiento metafórico de los textos: «toda doctrina panteísta consecuente consigo misma implica que el despliegue gradual se hace en virtud de una necesidad interna y es, por tanto, eterno; el *Zohar*, por el contrario, sitúa ese despliegue en el tiempo y lo hace depender de la voluntad del ser primero [208] ».

Sin entrar aquí en el uso anacrónico que Karppe hace del término «panteísmo», ni en lo inexacto que sea atribuir a Espinosa la adopción de un modelo de «despliegue gradual» o de «causa emanativa» alguna (ya hemos indicado que es eso lo que lo separa aun de los más radicales entre los neoplatónicos renacentistas, Bruno incluido), es, efectivamente, la cuestión de la voluntad divina un punto de cesura sin recuperación o retorno posibles. Si «Dios o la naturaleza obra en virtud de la misma necesidad por la que existe [209] », como lo ha defendido intransigentemente el autor de la *Ethica*, nada puede aparecer como más huero que la tesis de esos «otros que piensan que Dios es causa libre porque puede, según creen, hacer que no ocurran —o sea, que no sean producidas por él — aquellas cosas que hemos dicho que se siguen de su naturaleza, esto es, que están en su potestad. Pero esto es lo mismo que si dijesen que Dios puede hacer que de la naturaleza del triángulo no se siga que sus ángulos valen dos rectos, o que, dada una causa, no se siga de ella un efecto, lo cual es absurdo… Ni el entendimiento ni la voluntad pertenecen a la naturaleza de Dios [210] ». Y ello rigurosamente, porque la voluntad no es, en rigor, causa libre, sino causa *coacta*…, ya que «ninguna volición puede existir ni ser determinada a obrar si no es determinada por otra causa, y ésta a su vez por otra, y así hasta el infinito [211] »

El Dios-naturaleza que «obra en virtud de las solas leyes de su naturaleza, y no forzado por nadie [212] », puesto que él es todo («*hèn kai pan*, por emplear la, quizás poco afortunada, pero consagrada, fórmula lessinguiana), condensa en sí precisamente aquello que la definición VII de la Parte 1 de la Etica estableciera, al llamar «libre a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad

de su naturaleza[213]». Esa substancia libre, porque única e infinitamente potente, «no obra» —no puede, en modo alguno, obrar— «en virtud de la libertad de su voluntad[214]». *Y* ello por la sencillísima razón de que hablar de libre voluntad o de libre arbitrio o albedrío es formular una *contradictio in terminis*: la hipótesis absurda de una heterodeterminada autodeterminación. Libertad es necesidad autónoma que sólo a la propia potencia obedece.

Por eso, en las antípodas del Juan de Prado al que Orobio reprochara haber defendido que «Dios puede todo lo que no repugna, mas que a si mismo no hizo todo quanto puede», *y que* «a veces por contingente concurso de causas se previerte [*la naturaleza de las cosas*] y salen efectos raros y admirables por lo extraordinario, como la diversidad de monstruos, insignes inundaciones, diferencias de metheoros o cometas en el ayre[215]», en las antípodas de todo recurso a la contingencia o el azar, la naturaleza de Espinosa[216], esa substancia que no tiene arbitrio ni querencia (i. e. voluntad) alguna, es sola realidad esencialmente libre, precisamente porque «en la naturaleza no hay nada contingente, sino que, en virtud de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y obrar de cierta manera[217]». Y ese absoluto dominio (que es un autodominio absoluto), definitorio de la necesaria y esencial libertad de la substancia-dios-naturaleza, tiene un nombre en el cual todo su ser se cifra: absoluta autodeterminación, absoluta libertad, no son, a decir verdad, sino denominaciones parciales de un poder absoluto, de una infinita potencia.

En ello se cifra la quintaesencia de esta Parte 1 de la *Ética*: la substancia única e infinita a la que hemos llamado naturaleza, Dios, puede ser ahora designada, señalada casi con el dedo, de un modo concreto: *potentia*. «La potencia de Dios es su esencia misma[218]».

Y uno no puede evitar el sorprenderse, al hallar, de nuevo, aquí algo del eco del comentario de fray Luis de Granada al pseudo-Dionisio, allá donde escribe que «tres cosas pone Sant Dionysio assi en el Criador como en sus criaturas (q son ser, poder, y obrar) en las quales ay tal orden y proporción, que tal es el ser, tal es el poder: y qual es el poder, tales las obras. Y assi por las obras conocemos el poder, y por el poder el ser[219]».

Necesaria libertad, pues, en el sistema espinosiano, la de la potencia infinita, frente a la servidumbre heterónoma del libre albedrío. Ocaso de los ensueños de la voluntad de ese hombre-cosa-entre-las-cosas de la substancia: «quienes creen que hablan, o callan, o hacen cualquier cosa, por libre decisión del alma, sueñan con los ojos abiertos [220] ». Soñar, ojos abiertos. Estamos, de nuevo, en el punto de partida. En condiciones, sin embargo, tras este largo rodeo por la substancia, de poder plantearnos el análisis concreto de esa cosa concreta que es nuestro sujeto delirante: necesariamente delirante.

La introducción de la necesidad en el tratamiento de las «anomalías» del comportamiento subjetivo marca, de entrada, las cartas y modifica el envite: no hay tales anomalías; el sujeto es necesariamente como es, y, como sucede en toda cosa, el recurso a la contingencia o a la imprevisibilidad en la explicación de cualquiera de sus acaeceres no es sino la confesión, apenas camuflada de grandilocuencia, de nuestra ignorancia. No es «la contingencia» más que el nombre que damos «a una deficiencia de nuestro conocimiento», aquella que se produce cuando nos hallamos ante «una cosa de cuya esencia ignoramos si implica contradicción, o de la que sabemos que no implica contradicción alguna, pero sin poder afirmar nada cierto de su existencia, porque se nos oculta el orden de las causas [221] ».

Frente al da Costa que ve el mundo de las manipulaciones religiosas de la consciencia como fruto —de una maldad literalmente inconcebible— de la turpidez sacerdotal más arbitraria, frente al Juan de Prado que se burla desenfadadamente de su función, que no es sino la de garantizar sinecuras a sus ministros, Baruch de Espinosa está ahora en el camino definitivo para comprender cómo la necesidad que rige toda —absolutamente toda — secuencia representativa de la consciencia (mistificadora o no) es tan firme, necesaria y anónima como la que guía la gota de lluvia que cae en este preciso instante sobre la corola abierta de esta rosa.

Mas, si «el hombre está sujeto siempre necesariamente a las pasiones, y […] sigue el orden común de la naturaleza, obedeciendolo y acomodándose a él cuanto lo exige la naturaleza de las cosas [222] », ¿cómo definir la onticidad de esa cosa entre las cosas a la que llamamos sujeto humano? O, lo que acaso es previo,

¿como definir qué es ser cosa? Claro está que, ante todo, no substancia. Las cosas —todas— son en la substancia; no pueden ser, por tanto, substantivas. El recurso a la analogía para dar razón de lo que, metafóricamente, llamara Aristóteles substancia física está aquí inflexiblemente vedado. ¿Qué es ser des—substantivamente? —se ha venido a tener que preguntar Baruch de Espinosa, tratando de reinventar deliberadamente veintidós siglos de metafísica—.

¿Qué es ser ente? Estar. Pugnar por la imposible permanencia, perseverar contra el *occursus* polimorfo del infinito caudal del resto de los entes. *Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*. «Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser [223]». Se esfuerza, dice Espinosa: conatur. El tópico —de raíz idealista y, sobre todo, hegeliana— de la estaticidad o pasividad de la ontologia espinosista pesa quizás demasiado sobre los intérpretes de la *Ética* a lo largo de los dos últimos siglos como para que podamos permitirnos pasar de puntillas sobre la palabra. El *perseverare* del que se habla a todo lo largo de la obra espinosiana como el ser propio de las cosas es todo menos la constatación de un estado ya cristalizado.

La prueba más sencilla de ello nos la proporciona una ojeada al *Léxico* informatizado de la *Ethica* de Gueret-Robinet-Tombeur: de las dieciséis ocasiones en que se constata allí la aparición en la *Ética* del infinitivo *perseverare*, en quince lo hace regido por el verbo principal *conor* (trece en la forma *conatur* y dos *conamur*); sólo en una se presenta desligado de esa sobredeterminación (y ésta, en un contexto menor, que sólo marginalmente afecta a nuestro tema: el final del prefacio a la Parte IV, cuando Espinosa hace referencia a la imposibilidad de establecer jerarquías ontológicas en función de la más breve o prolongada duración del *perseverare*). Y *conor* es inequívocamente un verbo de acción que indica tendencia activa a la consecución de algo («disponerse a», «tratar de», «esforzarse por»…). La determinación que ejerce sobre el *perseverare* («permanecer») es absoluta.

Ser ente, pues, es (y es sólo) esforzarse por permanecer: enfrentarse activamente al permanente riesgo, al acecho continuo de la aniquilación. Ser es arrebatarse activamente a la nada. Ni eleatismo del *perseverare*, ni dialéctica del *conor*. Lógica del

occursus, lógica de la guerra. «Todas las cosas singulares son modos, por los cuales los atributos de Dios se expresan de cierta y determinada manera… esto es… cosas que expresan de cierta y determinada manera la potencia de Dios, por la cual Dios es obra, y ninguna cosa tiene en si algo cuya virtud pueda ser destruida, o sea, nada que le prive de su existencia…, sino que, por el contrario, se opone a todo aquello que pueda privarle de su existencia…, y, de esta suerte, se esfuerza cuanto puede y está a su alcance por perseverar en su ser[224]».

Al modo específicamente humano de ejercer ese esfuerzo (*conatus*), llámalo, diferenciadamente, *cupiditas* («deseo») la *Ética*, y dícese de él que «es la esencia misma del hombre[225]», ontológicamente prioritaria, incluso, a la *laetitia*, pues, «nadie puede desear ser feliz, obrar bien y vivir bien, si no desea, al mismo tiempo, ser, obrar y vivir, esto es, existir en acto[226]».

Y ahí empieza una nueva serie de problemas. Porque hay que ser claro: esencia, lo que se dice esencia, sólo la substancia puede tenerla; tanto en buena tradición aristotélica, como en el rigor espinosiano de la definición IV de la Parte 1 de la *Ética*, que dice —sin dejar lugar a interpretaciones ambiguas— que se entiende «por atributo aquello que el entendimiento percibe de una substancia como constitutivo de la esencia de la misma». Indudablemente, el desplazamiento de su uso a un ámbito no substancial, como es el de la cosa llamada hombre, no puede sino introducir importantes elementos de confusión: aquéllos, precisamente, que han dado pie a numerosos comentaristas contemporáneos para hablar de la «antropología espinosiana» —esa *contradictio in adjecto*, que ya hemos tenido ocasión de denunciar como uno de los más abusivos actos de arbitrariedad hermenéutica que puedan ejercerse contra el texto de Espinosa—.

La definición del deseo como «esencia del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella[227]», tiene, ante todo, función de combate contra una tradición, la aristotélica, que remite el deseo al ámbito de la imperfección, lo inacabado, la materia informe («la materia es el sujeto del deseo, como una hembra desea a un macho y lo feo a lo bello», se escribe en *Física* I[228]). De ahí que lo

importante en ella sea la insistencia sobre su aspecto activo, su ligazón esencial a la capacidad de hacer algo; y algo, sin lo cual el *esse* mismo del hombre se desmoronaría: la preservación de la propia existencia. Y ello con independencia (y prioridad) de que poseamos o no conocimientos adecuados: para poder conocer, es preciso ser y no dejar de serlo. «La mente, ya en cuanto tiene ideas claras y distintas, ya en cuanto las tiene confusas, se esfuerza en perseverar en su ser con una duración indefinida, y es consciente de ese esfuerzo suyo[229]». Consciente, con independencia (con prioridad ontológica) respecto de lo que sea (adecuado o no, es lo mismo) su conocimiento, pues «nosotros no intentamos, queremos, apetecemos, ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos[230]».

No podría, así, la referencia a la esencia de un modo (hombre u otro) ser considerada, a la manera del *to tí én eínai* aristotélico o de la *quidditas* escolástica, como un principio de individuación substancial, a la manera del Suárez que escribe cómo «la esencia misma y la forma del todo es lo mismo que la naturaleza de cada ser[231]».

Como muy justamente lo ha señalado Gilles Deleuze, en Espinosa «las esencias de los modos son simples y eternas. Mas no dejan de mantener con el atributo y unas con otras un tipo diferente de distinción, puramente intrínseca. Las esencias no son ni posibilidades lógicas ni estructuras geométricas; son partes de potencia, esto es, grados de intensidad fisica. No tienen partes, sino que son ellas mismas partes, partes de potencia, a la manera de las cantidades intensivas que no se componen de cantidades más pequeñas. Convienen todas entre si en el infinito, porque todas están comprendidas en la producción de cada una, pero cada una corresponde a un grado determinado de potencia, distinto de todos los demás[232]». La reciprocidad de la acción de los modos es, en efecto, aspecto decisivo de la definición de la esencialidad espinosiana de la potencia. La distancia respecto de la definición cartesiana de las tres substancias autónomas (*res cogitans*, *res extensa* y *res infinita*) se quiere a sí misma abismal:

> «Mi intención aquí» —escribe Espinosa, tras una larga arremetida contra la concepción de la substancia en Descartes— «ha sido sólo la de exponer la causa por la que no he dicho que pertenezca a la esencia de una cosa aquello sin lo cual esa cosa no pueda ser ni concebirse; ya que, evidentemente, las cosas singulares no pueden ser ni concebirse sin Dios, y, sin embargo, Dios no pertenece a su esencia. He dicho, en cambio, que constituye necesariamente la esencia de una cosa aquello dado lo cual se da la cosa y suprimido lo cual la cosa no se da. O sea, aquello sin lo cual la cosa —y viceversa, aquello que sin la cosa— no puede ser ni concebirse [233] ».

Et vice versa… La reciprocidad —llevada hasta el límite extremo de negar toda entidad a la esencia sin la cosa— constituye, pues, el aspecto clave del planteamiento espinosiano del problema de la relación esencia/cosa. Un tratamiento que priva a la esencia de toda posibilidad, no sólo de preexistencia, sino aun de pervivencia formal al margen de la cosa concreta. Llámase esencia, pues, a la reciprocidad relacional de las potencias propias de las infinitas cosas que se encuentran sobre el mundo, en la naturaleza. No estamos ante entidades subyacentes que configuren al ser real como su verdadero *óntos ón*, su real realidad, sino ante una teoría de los entes físicos como configurados esencialmente en la lucha, como únicamente existentes en el entrecruzarse enmarañado de las potencia en despliegue de combate. El existir real de la potencia, poniéndose a sí misma frente a cualquier alteridad, precede, pues, a toda esencia y la construye. «El esfuerzo [*conatus*] con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma [234] ».

Me gustaría que se apreciase hasta que punto la formulación es fuerte; hasta qué punto abole toda posibilidad de dotar de la menor autonomía o independencia (no hablo ya de primacía) ontológica a esencia modal alguna. La esencia es el *conatus*, y el *conatus*, el esfuerzo, no es sino la relación agonal de unos seres con otros en el infinito escenario de encuentro (i. e.: de choque) que es la naturaleza. Y ese *conatus* consciente que es la *cupiditas* humana en nada puede, desde luego, escapar al imperio de tal regla.

«Es imposible», en efecto, «que el hombre no sea una parte de la naturaleza, y que no pueda sufrir otros cambios que los inteligibles

en virtud de su sola naturaleza, y de los cuales sea causa adecuada». Muy al contrario: la tensión en el juego de la multiplicidad, su ansia de no disolverse en su torbellino, de mantener la integridad a lo largo de roces y choques, nos revela una realidad humana harto diferente a la de la plácida autodeterminación: «la potencia del hombre, en cuanto explicada por su esencia actual, es una parte de la infinita potencia, esto es, de la esencia de Dios o la naturaleza». Una parte, pues. Esto es: una parte, junto a (frente a) otras partes. «Además, si fuese posible que el hombre no pudiera sufrir otros cambios que los inteligibles en virtud de la sola naturaleza del hombre mismo, se seguiría que no podría perecer, sino que existiría siempre necesariamente [235] ».

No sólo, pues, la limitación, el conflicto; también la odiosa muerte (esa en la que ningún hombre libre debe perder el tiempo pensando) tiene la misma fuente: la esencial relacionalidad conflictiva que, como a todas las demás cosas, define al hombre en el mundo. No hay escape para ello. Todo intento de salvar a los hombres de su destino esencial de cosas entre las cosas, de cosas en conflicto con cosas, está teóricamente condenado al más penoso de los fracasos.

Pues, «si fuera posible que el hombre no pudiera sufrir otros cambios que los inteligibles en virtud de la sola naturaleza del hombre mismo y, consiguientemente, si fuera posible […] que existiese siempre necesariamente, ello debería seguirse […] de la infinita potencia de Dios; y, por consiguiente, debería deducirse de la necesidad de la naturaleza divina, en cuanto se la considerase como afectada por la idea de un hombre, el orden de toda la naturaleza, en cuanto concebida bajo los atributos de la extensión y el pensamiento; y, de esa manera […], se seguiría que el hombre sería infinito, lo cual es absurdo […] Asi pues, es imposible que el hombre no sufra otros cambios que aquellos de los que es causa adecuada él mismo [236] ».

§ 3.3. *QUOD IN NIGRAS LETHARGI MERGITUR UNDAS*

Estamos ahora ante la clave final de la *Ética* y del espinosismo todo, de esa irreversible revolución filosófica que, tras vaciar a los entes

de toda esencialidad subyacente, viene a colocarnos en el horizonte materialista de una modernidad que es la nuestra: frente a la lógica de las esencias —que fuera, hasta aquí, la de la metafísica—, una lógica de las potencias en conflicto, que es una lógica de la guerra.

En síntesis, el único principio esencial de toda realidad concreta, la *potentia*, esencia propia de una substancia infinita y única, no puede conocer en su despliegue resistencia alguna que limite su absoluta autonomia: es la suya la lógica de un desarrollo que, como puramente autodefinido, genera, en la libertad, las condiciones mismas del autoconocimiento (*amor Dei intellectuallís*) no restringido ni trabado por interferencia alguna. Mas, cuando del plano de la substancia nos vemos obligados a pasar al de esos modos, fragmentos de potencia esencialmente entrelazados a otros fragmentos de potencia que chocan entre si, se rozan, se componen, convienen a veces, con frecuencia libran mortíferas batallas, la libertad entonces de los unos viene a resultar siempre de una sobreabundancia de potencia que se ejerce sobre el sometimiento de potencia ajena. Y no hay reglas o «leyes» que reduzcan el conflicto o limiten sus efectos, «puesto que el derecho de cada cual se define por su virtud, o sea, por su poder [237] ».

Nada, pues, ni nadie (ya sea cosa, persona o institución) puede aspirar a normalizar las condiciones del conflicto hacia un estadio de equilibrio permanente; nada ni nadie, tampoco, en semejante guerra de todos contra todos (de todo contra todo), puede reposar en la confianza de la propia prepotencia: sería ésa la mayor estupidez imaginable, porque «en la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se de otra más potente y más fuerte. Dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la que aquélla puede ser destruida [238] ». Es un axioma. Vivimos al acecho. Nuestra angustia es la del viejo pistolero de John Ford que sabe que algún día, cada vez más cercano, llegará a la ciudad otro más rápido.

La permanente posibilidad, el riesgo continuo de la aniquilación, gravitan sobre el esencial *conatus* de permanencia propio a todos los entes: no hay vida sin riesgo; ser es apuesta. Este es el espacio de lo que me atreveré a llamar —pese a todas las convenciones— el Espinosa trágico: aquel que, lúcido, constata la imposibilidad del reposo en lo estático de una substancialidad impensable. La vida como amenaza, como acecho y como espera desesperanzados, es el

sólo acicate metafísico de la moral espinosiana. Porque hay que vivir, ser, permanecer como sea, al precio que sea, pero «la fuerza con que el hombre persevera en la existencia es limitada, y resulta infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores[239]».

Y, por más que nuestro esfuerzo subjetivo de potencias fragmentarias que quisieran ser infinitas trate de sumirnos en la fantasmagoría de que estamos, al fin, haciendo el mundo a la medida nuestra, complaciéndonos así «en una falsa apariencia de libertad[240]», la realidad se impone: somos nosotros su producto, no él el nuestro, nosotros sus fragilísimas y desesperadas criaturas. Con pasión acelerada, luchamos por devorar el mundo; pero, a la postre, resulta que «la fuerza y el incremento de una pasión cualquiera, así como su perseverancia en la existencia, no se definen por la potencia con que nosotros nos esforzamos por perseverar en existir, sino por la potencia de la causa exterior, comparada con la nuestra[241]».

No sólo lo exterior nos derrota: literalmente, nos hace. Y, cuando sea necesario, nos aniquilará. Con una gran belleza lo desvelaba el comentario de Deleuze: «si la muerte es inevitable, no lo es, en modo alguno, porque sea interior al modo existente; es, al contrario, por estar necesariamente abierto hacia el exterior, por lo que el modo experimenta necesariamente pasiones, porque encuentra necesariamente otros modos existentes capaces de herir alguna de sus relaciones vitales, porque las partes extensivas que le pertenecen bajo su relación compleja no dejan de estar determinadas y afectadas desde fuera[242]».

Y, ¿qué sino la muerte, en fin, el acecho permanente de un riesgo infinito e ineludible, puede tornar en ético el universo físico de los acontecimientos necesarios? La muerte: el necesario puente metafísico entre la física y la ética. «Yo, que fundé todos mis deseos bajo especies de eternidad, /veo alargarse al sol mi sombra en julio…»[243].

La aniquilación, pues, acecha. Ya ínsita en la imposible naturaleza humana, porque «en la medida en que los hombres están sujetos a las pasiones» (y lo están necesariamente), «no puede decirse que concuerden en naturaleza[244]», ni que, por tanto, su composición sea pensable en términos apriorísticamente armónicos,

ya que, en esa misma medida «en que los hombres sufren afectos y pasiones, pueden ser contrarios entre sí[245]»: esto es, lo son —pues nada hay posible que no sea, en el universo espinosiano—. Acecha en la relación, siempre conflictiva, con ese inevitable infierno que es el otro, algo que Espinosa ha sabido con no menos precisión que J.-P. Sartre. Infierno, porque su potencia amenaza sin cese a la mía, se resiste a su despliegue, la afronta y, en vano, trata de esbozar una imposible simulación de acuerdo, de común territorio o guarida. En vano. Sólo su idéntico deseo de dominio sobre lo exterior nos es común: y cada uno de nosotros es lo exterior del otro. Sólo una cosa común: la mutua guerra.

Conviene saberlo: la ética no es, rigurosamente hablando, sino la batalla por el poder; y no hay batalla por el poder, conflicto verdadero de potencias que merezca tal nombre, donde no sea la muerte el último envite. Por ello, el conocimiento nos libera del terror con el que la ignorancia atavía la necesaria presencia de la destrucción. Conocer el fondo último de nuestra esencia como *occursus*, como choque implacable de potencias, es saber, al fin, que el horizonte sólo de la muerte sitúa nuestra autonomía relativa, nuestra frágil dosis de libertad: la que corresponde al permanente duelo con las hostiles potencias que, por todas partes, me rodean y frente a las cuales, frente a su capacidad de aniquilarme, de sumirme en la nada, soy, finalmente, potente y libre, al arrojarme en el ojo del huracán de una refriega que acabará —bien lo sé— conmigo.

«La muerte es tanto menos nociva cuanto mayor es el conocimiento claro y distinto[246]» que nuestra mente tiene de ella. Conocimiento de su esplendor paradójico: frente a la pléyade insufrible de los débiles de espíritu, de los siervos de un mañana hundido en los abismos enfangados de la esperanza, de la inmortalidad que es una pobre metonimia de la memoria…, el hoy del filósofo (no hay mañana), el hoy del héroe, es la experiencia única de la partida de dados, de igual a igual, con la muerte; la nada (que es todo), sobre el tapete. Sólo mi potencia habrá logrado existir «por la sola necesidad de mi naturaleza[247]» —que eso es la libertad—, cuando el futuro (mi futuro, que es el futuro), ese último refugio de la renuncia en la alteridad, haya sido suprimido. Experiencia límite que el lenguaje y la imaginación exorcizan, como

siempre, verbalizando: en las palabras que retorizan la muerte, trocándola en imagen, la experiencia del héroe tórnase en copa y puro y en mesa de camilla del excombatiente: toreo de salón. La muerte, el horizonte final de una potencia limitada que trata de jugar, de vivir, como sólo vale la pena: por encima de las propias posibilidades —así debió de vivir Héctor su único instante de vida libre y potente, aquél en que, arrancado al engaño de Atenea, se arroja al encuentro de la infinitamente superior potencia del invencible Aquiles, para hallar su propia aniquilación—. La libertad de ser contra Dios, contra la naturaleza, substancia de potencia inabarcable, contra la conjugada fuerza de todo y todos: fin sin finalidades, tal la muerte. No se dice. Es. No se dice, no se piensa. Nombrarla es diluirla en el ridículo o la bravuconada: calderilla. «Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte [248] ». Un hombre libre muere su muerte —sin imágenes—. Queda siempre —claro— el recurso a la muerte en vida, al simulacro de vida mortecina en la aceptada derrota ante la ley de la exterioridad, en la sumisión a la mezquindad del universal orden cotidiano. La rendición resignada, el arrepentimiento, la renuncia —«voluntaria» o no— a la potencia propia…

> «…Ninguna razón me impele, en efecto, a afirmar que el cuerpo no muere más que cuando es ya un cadáver. La experiencia misma parece persuadir más bien de todo lo contrario. Pues ocurre, a veces, que un hombre experimenta tales cambios que dificilmente se diría que es el mismo [249] ».

…*Tales cambios*… Hombres, pueblos. Aboab, Morteira, Menasseh, la *Nação* toda, la Sinagoga Nueva, cifra y clave, aún no construida cuando la sórdida ceremonia de la exclusión… También Uriel, que acaso sólo haya sido libre y poderoso en aquel atardecer de 1640, en el instante que precede al disparo… Y el doctor Juan de Prado, que no hubiera querido sobrevivir en vida otra alguna a su caballo… *Tales cambios*… La lengua, sin embargo, aun en Ámsterdam, casi fuera del mundo, persevera. Sólo ella. Cuando ya nada queda de la identidad del pueblo que en su fuerza se forjara… *Tales cambios*… La lengua, imperecedera, siempre… *Que Adonai lo borre*… La lengua… la memoria…

«…he oido contar acerca de cierto poeta español que, atacado de una enfermedad, aunque curó de ella, quedó tan olvidado de su vida pasada que no creía fuesen suyas las piezas teatrales que había escrito, y se le habría podido tomar por un niño adulto si se hubiera también olvidado de su lengua vernácula…» [250] .

APÉNDICES

CARLO ALFANO

Il Sabbathai / ovvero / il finto Messia / degli Ebrei / che nell' anno 1666 si dichiarò Mau / mettano in Constantinopoli / dedicata. / All'Ilustriss. Sig. / Il Signor / Giulio Platoni / Primo Ministro del Serenissimo / de Parma in Roma // In Viterbo. Con lic. de'Superiori.

[Sin fecha de publicación. El texto del informe se presenta como redactado en diciembre de 1666. La dedicatoria de la edición lleva fecha de 1669. El autor confunde el apellido de Sabatai, al que llama *Leví*, en vez de Zeví. Hemos corregido en nuestra traducción el manifiesto error, y hemos respetado las transcripciones de palabras hebreas y turcas en el texto].

He escrito en otras ocasiones a V. R. diversas particularidades en torno al falso Mesías de los judíos, según nos iban llegando las noticias a esta ciudad, y empeñé mi palabra de hacerle un completo relato del caso: lo he diferido hasta ahora, en parte para ver el desenlace y en parte para tener comodidad de cara a informarme de la verdad, la cual, ignoro por qué destino, es en este país, en la medida en que he podido comprobarlo en el espacio de cuatro años que hace que vivo en él, dificilísima de establecer, aun en las más conspicuas materias. Infinitas son las cosas que se decían y se siguen diciendo acerca de este ridículo héroe de la pobre Sinagoga, en parte alteradas, en parte totalmente falsas; y sería infinito, y a mi entender inútil, el trabajo de quien quisiera amontonarlas todas juntas. Yo me limitaré a narrar aquí sucintamente lo que he podido recoger de cierto a través de testimonios dignos de fe por todos los respectos, en torno a la calidad de ese hombre, de sus inicios, sus progresos y el final de sus predicaciones.

Nació en Esmirna, en el año 1625, primogénito de Mardoqueo Levi, que de Morea pasó a esta ciudad mercantil, una de las primeras del Levante, cambiando la profesión de charcutero por la

de agente comercial al servicio de la nación inglesa, de fortuna muy mediocre, y fue llamado Sabatai. Recibió de la naturaleza un ingenio nada mediocre y una vivacidad de espíritu nada ordinaria, que, auxiliada por el estudio, lo condujo a este tipo de doctrina legal y teológica más recóndita al que llaman Cábala, que lo ha hecho admirar y proclamar por los hebreos como el hombre mejor adoctrinado y más sabio de cuantos viven en el mundo. Proporcionado al espíritu, posee cuerpo de buena talla y hermosa presencia, lo cual, acompañado de un trato elegante, atractivo y muy educado, lo hace maravillosamente amable. Tras un breve recorrido por Grecia, se instaló por primera vez en Constantinopla en el año 1658 y allí permaneció poco menos de un año, sin otra ocupación que la de enseñar su doctrina y el celo de las leyes, con lo que se ganó fama de sobresaliente doctor, profeta y santo. Y así, veíase aclamado por los chiquillos en las calles y por los pobres, prendados de su liberalidad, hasta tal punto que los sabios de la Sinagoga (temiendo atraer sobre ellos algún gran disturbio por parte de los turcos, que no gustan de que parezcan santos ni profetas que no sean de su confesión) consideraron conveniente librarse de él, y lo obligaron a retornar a Esmirna en donde él mismo hizo en aquella Sinagoga a ejemplo de ésta. Luego que viera que también allí se ganaba un aura popular y gozaba de los mismos aplausos, para dejar a los suyos en reposo y seguridad, se marchó a El Cairo, y dos años después, con una importante limosna que allí colectara para los pobres de Palestina, marchó a Jerusalén y allí permaneció hasta que, una vez proclamado Mesías, retornó a su patria y también a Constantinopla, para coronar su misión con un turbante. La proclamación de este pretendido Mesías comenzó en Galata por parte de una joven de 16 ó 17 años, según dicen virgen, de gran y sublime contemplación en la cual decía a sus padres que Dios le daba a conocer cosas muy sorprendentes, entre ellas que se le había aparecido un ángel vestido de luz con una espada destellante en la mano, que le anunciaba la venida del Mesías esperado, y que era preciso prepararse para recibirlo e ir a en- / contrarlo allá donde muy pronto se daría a ver, sobre la orilla del Jordán, para dar a la gran empresa de la redención de los hebreos glorioso y feliz principio. El padre de la joven profetisa comunicó a algunos doctores de la Ley estas revelaciones y con el parecer de

ellos llegó a la conclusión de que no debía en modo alguno negarse la fe a la voz del cielo, la cual les parecía que se había declarado suficientemente, y que más bien debería trasladarse a Jerusalén, para esperar allí el cumplimiento de la angélica promesa. Corrió pronto el rumor de este asunto a lo largo del país, mas muchos, entre los que yo me hallaba, no le dieron crédito, hasta que no empezaron a ver a los hebreos, en considerable número, vender sus cosas y marchar a Palestina, pensando, con más probabilidad que verdad, que se trataba de una invención de alguien que quería burlarse de los hebreos. No sé si vinieron de la misma fuente otras dos visiones que hacían correr con la mayor / desfachatez. Constataban como cosa ciertísima, como ya vista por los griegos, que un ángel dio con su espada un fiero golpe al sol cuando un sábado resplandecía en la máxima luz de su orto, oscureciéndolo como un carbón, y que de nuevo lo tocó y con su espada le trasmitió nuevos y más fuertes resplandores. Por otra parte, se habían visto tres estrellas combatiendo sobre el gran Serrallo del rey turco y, tras precipitarse dos de ellas en el mar, la tercera, victoriosa y con su luz redoblada, subió triunfante al cielo. Esas dos soñadas visiones, unidas al clarísimo relato de la joven, animaron a todos los hebreos a la esperanza, porque en el sol encendido reconocieron el esplendor de su monarquía, y en la estrella vencedora, la suya triunfante de las cristiana y turca, y muchos de ellos decidieron correr a toda prisa hacia las afortunadas orillas del Jordán. Una vez llegada y esparcida la fama de esta maravilla a Judea, muchos creyeron que la llegada del Mesías se había producido ya y que se hallaba incognito en algún cercano lugar, y los más prudentes fueron consultados sobre ello. Vivía en la famosa ciudad palestina de Gaza, con renombre de santo y profeta en nada inferior a los antiguos, un cierto rabino, de nombre Natán de Gaza y nacionalidad alemana, que gozaba de un gran predicamento y veneración entre los suyos, adquiridos desde la joven edad de 24 años, mediante una vida de gran austeridad y totalmente dedicada a la contemplación de las Divinas Letras y reprendiendo con suma libertad y autoridad los vicios de los suyos y, sobre todo, adivinando a todas las personas sus pecados ocultos. Esto les parecía a todos una auténtica manifestación del cielo, por el cual consideraban iluminado a su profeta para penetrar los más ocultos

asuntos, no advirtiendo que hay diversas maneras de llegar al conocimiento de semejantes pecados secretos, sin necesidad del menor rayo de luz Divina, y que fácilmente podía / ser aparente y fingida por aquellos que, tomándose esta suerte de impunidad, se mostraran de acuerdo con él para no sufrir sus demasiado penetrantes invectivas. Sea como fuere, es lo cierto que era considerado como un ángel de Dios, a despecho de su apariencia, que era más bien la de un demonio, tan escuálido, nervioso, feo, deforme y contrahecho era en su rostro y su persona toda. Y como ángel consejero fue elegido para dar fin, con su oráculo, a todas las dudas que surgían en las consultas de tan importante asunto, estimándose que en ninguna otra Sinagoga habría otro más adecuado. Respondió que era ciertísimo cuanto la joven de Gálata había referido sobre el Mesías, y que Dios había hablado por su boca, y que también él había recibido orden expresa del cielo de ser su precursor y de darlo a conocer al mundo, lo que no dejaría de hacer. Para empezar, veréis (dijo en pleno entusiasmo), veréis, digo, venir aquí dentro de pocos días a un cierto Rabi Sabatai Zeví, hombre de incomparable santidad, al cual no he visto jamás, mas sé que está destinado por Dios y enviado para realizar la liberación de su pueblo. De hecho, al cabo de pocos días, llegó a Gaza Sabatai, y fue reconocido y acogido por Natán con obsequios adecuados al título de Mesías con el que ya en su ausencia lo había honrado, proclamándolo tal en presencia de muchísimos hebreos. No aceptó tan augusto título Sabatai a las primeras de cambio, diciéndose indigno, como hombre no poseedor de las dotes propias a semejante personaje, mas, finalmente, obligado por Natán a creerlo, tras de una breve permanencia en Gaza, dedicóse a visitar Judea y a confortar a sus hermanos. Mientras tanto, Natán se dedicó a expedir cartas a todos los lugares, asegurando a los hebreos que el prometido de Dios había llegado y que era Sabatai Zeví, y exhortándolos a congregarse cuanto antes en torno a él para hacerle digno séquito y servirlo en la ejecución de la tarea para la que Dios lo había enviado. Y quienes recibían las cartas de Natán, acompañadas de las de otros hebreos que estaban en torno suyo, estimaron que, en adelante, no había ya lugar a duda, y que era preciso disponerse a gozar de la Divina gracia, por medio de este hombre con tantos siglos de antelación anunciado, deseado, y

suspirado. Los de Constantinopla mandaron, de parte suya, enviados a Esmirna, adonde se había trasladado, para ofrecerle toda su asistencia y servidumbre, en el modo en que se dignara ordenarlo; mas, sobre todo, se señalaron en su devoción los de Esmirna, como es propio de quienes habían tenido el honor de que naciera entre ellos y entre ellos hubiera comenzado a ejercer públicamente su tarea, tratándolo con demostraciones de una devotísima observancia y escribiendo, por todas partes, maravillosos encomios de su persona. Y no sé si escribirían también los milagros que en alta voz celebrábanse por aquí como públicos y ciertísimos. Mas la ciertísima verdad es que de éstos no se ha visto en él ni la más mínima apariencia, ni siquiera del tipo de las que se pueden ver en algunos magos y hechiceros. Con ello y todo, las fábulas contadas con tanta seguridad acerca de un turco cegado ante el cadí de Esmirna por la arbitrariedad ejercida contra un hebreo y su posterior recuperación de la vista tras de su arrepentimiento, acerca de cómo caminaba sobre el mar a pie desnudo y había resucitado a un muerto y otras cosas semejantes, causaban el efecto de milagros auténticos, nutriendo en el pueblo la devoción en el verdadero Mesías. No faltaban, sin embargo, tanto en Esmirna como aquí, hebreos que no creían sino que era un gran estafador, pero el torrente de los fieles era tan grande, tan fuerte, que esos pocos eran despachados como envidiosos, incrédulos, y eran excomulgados y declarados indignos de la esperada redención. Y conozco a uno, en concreto, a quien costó caro el haber declarado con demasiada libertad sus sentimientos contrarios. El solo testimonio de Natán Benjamin disipaba todas las dudas y suprimía todas las dificultades que provenían de la lectura de las antiguas profecías de la Sagrada Escritura. Daba, además, valor a ello la interpretación que hacían de su nombre, el cual les aparecía como expresión de su augustísima tarea: pues Sabatai Zeví quiere decir ángel protector del sábado; y, además (junto a tantas otras admirables dotes y prerrogativas), su eminente santidad quedaba manifiesta en sus continuos ayunos de toda una semana, además del sábado, en su caridad para con los pobres, en su asiduidad en la oración, en su incomparable sabiduría, y, sobre todo, en una maravillosa continencia. Como prueba de ella se aducia el testimonio de sus dos primeras mujeres, según las cuales, en el

espacio de varios años (tres la primera, dos la segunda) no las habia siquiera tocado, si bien se acostó con la tercera, nacida en Alemania y de nombre Sara, la cual había recorrido el mundo para encontrar, entre tantos maridos como por todas partes iba tomando, uno que fuera el Mesías, porque sus padres habían tenido la revelación de que había de tener el honor de ser la mujer del Mesías. Tomó, finalmente, a esta meretriz, y decíase que lo había hecho por algún gran misterio, como lo hiciera alguno de los antiguos profetas para obedecer a un mandato divino. Todo esto, unido a los milagros que cada cual decía haber oído sobre él a personas dignas de fe, y que nadie había visto, estimaban que era suficiente para suprimir cualquier duda en torno a su persona y que, con la debida devoción, había que esperar, por medio de él, el advenimiento de las divinas promesas. Contribuía no poco a confortar las almas de los fieles la noticia, que hacían correr, de que desde el más remoto Levante venía un ejército de muchos cientos de miles de hombres, cuya ley y lengua eran desconocidas, pero de quienes se sabia que conmemoraban el sabat y reconocían a un solo Dios. Y algunos hebreos quisieron que yo les mostrara sobre los mapas los países que se hallaban más allá de Persia hacia el Levante para ver de qué país podían venir estas nuevas milicias, que no dudaban habían sido enviadas por Dios para asistir al Rey Mesías. Entre tanto, llegaron noticias de Natán Benjamin, con el firmísimo testimonio de la revelación de Dios al propio Sabatai, en la que lo declaraba auténtico Mesías y proclamaba iniciada su misión. Con ello, viéronse confirmados aquellos que eran ya partidarios suyos, y muchos otros, que aún dudaban, fueron ganados para su causa. Y el mismo Sabatai comenzó a deponer la simulada modestia con que se había proclamado, hasta entonces, inmerecedor de tan excelsa dignidad y dio en ejercer entre los hebreos la potestad del más adorado monarca que haya comparecido jamás ante el mundo, enviando a todas partes diversas órdenes para sus fieles, seguidores y adoradores. Su primera orden fue que, en lugar del ayuno que, con amarguísimos llantos y suspiros, hacíase en conmemoración de la muy funesta ruina del templo y de la ciudad de Jerusalén, debían celebrarse festines y juegos con cantos de triunfo y de alegría pública, por haber llegado, finalmente, en su persona aquel que debía, no sólo reconstruir el templo en su antiguo esplendor, sino

además poner al pueblo hebreo a la cabeza de todas las naciones de la tierra. Por añadidura, ordenó a los del Levante que, como signo de la inminente liberación, dejaran crecer sus cabellos, colgando a lo largo del rostro sobre ambas orejas. Recomendó, sobre todo, que se insistiese con mayor frecuencia y devoción en el culto divino, cantando salmos y agradeciendo a la Divina Majestad el haber enjugado, una vez más, las lágrimas de su pueblo dilecto. Todo fue puntualmente cumplido, y era asombroso oír a todos los vecinos de Gálata y Constantinopla salmodiar en hebreo días y noches enteras, y a los propios pobres esforzarse en gastar en festines y banquetes el poco dinero que poseían, y la insolencia y altanería con que algunos trataban a los cristianos y turcos, sin precaverse siquiera en lo concerniente al comercio y a los negocios mercantiles. Sabatai dio no poco ánimo a sus fieles con la resolución de venir a Constantinopla para visitar al rey turco, tal como lo hiciera Moisés, quien, para la salvación del Pueblo de Dios, fue a encontrarse con el rey de Egipto en su palacio. Llegó el 6 de febrero, tras de haber estado varios días de viaje, a causa del mal tiempo, y los hebreos en gran número, con una gran flota de veleros, salieron a su encuentro, celebrando así aquel sábado solemnísimo entre todos los pasados con la esperanza de ver milagros estupendos con los cuales diera autoridad a su misión en esta su primera visita a la corte imperial. Imaginábanse algunos que haría descender fuego del cielo para incendiar alguna parte de la ciudad, otros que, mediante un terremoto, derribaría las murallas, y que el rey, espantado de estos y otros prodigios semejantes, vendría a postrarse a sus pies y a ofrecerle su serrallo y su imperio. Todos los hebreos hacían, en su alegría, resonar casas y calles con voces de fiesta y júbilo, bendiciendo a Dios y al Mesías, y, con insólito orgullo, amenazaban con grandes calamidades y desastres a los cristianos, si no se unian cuanto antes a ellos para rendir honor con el debido recogimiento y sumisión a éste, al que llamaban ya, en su fantasía, Divino Monarca, y para recibir la religión que anunciaba. De un modo muy distinto lo acogieron los turcos. La Corte había dado orden de que lo esperaran a su desembarco algunos esbirros a los que llaman Chiaussi, y lo llevaran directamente a la prisión. Hiciéronlo así éstos, con su habitual diligencia y cortesía, saludando al pobre Sabatai, desde el primer recibimiento y a todo lo largo del camino,

con buenos garrotazos, puñetazos y villanías. Para no oír aquellos improperios que los horrorizaban, más que para sustraerse a los garrotazos que llovían a su alrededor, los hebreos, que habían venido para formar el cortejo de su Mesías, tuvieron a bien darse a la fuga, y todos los demás viéronse obligados a mantenerse durante tres días encerrados todo el tiempo en sus casas, para no tener que oír por todas las calles las solemnísimas carcajadas con que, con gran bullanga, eran objeto de burla por parte de todas las naciones y, en particular, aquello de *Cheldrimi*, que quiere decir: *¿Ha llegado ya?* Y duró esta situación durante muchos días. Hasta que, pagando una buena suma de dinero, obtuvieron un mandato que prohibiese y castigase tan intolerable insulto. Durante esos tres días, entregáronse todos a la oración, para implorar la ayuda del Altísimo sobre su Mesías, seguros de que más tarde se verían prodigios en nada inferiores a los que hiciera Moisés en Egipto. Uno de los padres de nuestra Compañía encontróse aquel mismo día en el barco con un hebreo y escuchó primero las amenazas que éste lanzaba contra los cristianos, algunos, de los cuales viajaban en la misma embarcación, si no trocaban en homenajes sus irrisiones para con aquel Divino personaje, tras de lo cual le dio un consejo de amigo: que le decía a él en particular que se tuviera bien en guardia, pues en el curso de los tres días siguientes veríanse, infaliblemente, estupendas maravillas, y pobres de los infieles —máxime si eran cristianos— que en ese plazo de tiempo no se arrepintieran. El Padre, para corresponder a sus buenos términos de amistad, no dejó de advertir al hebreo que si tras esos tres días no se hubiere mostrado la verdad de sus amenazas y de la creencia sobre la cual se fundaban, haría entonces muy bien en ser él quien viniera a gozar de la gracia del bautismo, renunciando a la Sinagoga y a cualquier otro Mesías suyo, venido o venidero, para reconocer a Jesucristo, salvador del mundo, verdadero Mesías e hijo de Dios. Prometiólo así el hebreo, mostrando ser uno de aquéllos sobre los cuales cayera la maldición del profeta David. *Han sido borrados del libro de los vivos, no están inscritos entre los justos*. Pasados los tres días, salieron los hebreos a la calle con gran ánimo, esperando, con franca y maravillosa seguridad, ver cómo el profeta daba inicio a su propia liberación y a la de ellos, con prodigios y milagros absolutamente divinos. Mas, habiéndose topado por todas

las calles con burlas e insultos, forzados por la persecución de los *Ghelduimi* aquellos a recluirse de nuevo, pensaban que su liberación quedaba aplazada aún por algún tiempo. Mientras tanto, habiéndose presentado el pobre Sabatai ante el primer Visir en un pleno del Diwán, y siendo interrogado acerca de sus intenciones, hallóse en mayores dificultades aún que cuando estaba en prisión. El deseo de conservar la vida y de gozar por algún tiempo más de su buena Fortuna le hizo responder que era un pobre hebreo que no tenia ni pretendía tener sobre los demás otra ventaja que la del mayor conocimiento que Dios le había dado de la Ley y del celo con que los hebreos debían, conforme a su confesión, practicarla, y que estaba tan lejos de creerse el Mesías esperado por los hebreos que, más que de ninguna otra cosa, sentíase estupefacto de la locura con que muchos querían, a despecho suyo, hacer creer que lo era, y que precisamente para aclarar eso había venido a Constantinopla, temiendo verse en una situación embarazosa, a causa de la temeridad de la gente ignorante y la envidia de los malvados y de sus enemigos, en caso de disturbios mayores, y que si no bastaba aquello que había dicho en privado, que entonces renunciaría en público al título de rey, de Mesías, de liberador y de salvador de los hebreos, a cambio de poder pasar en paz y tranquilidad el resto de sus días. Esta declaración suya satisfizo enteramente al Diwán, mas no al Visir, que sabía muy bien lo que había pasado en la calle: cómo se estaban empezando a producir tumultos y sublevaciones; pero, pese a ello, ateniéndose al parecer de uno de sus consejeros, consideró que no era conveniente quitarle tan pronto la vida, a causa del falso rumor, extendido entre los hebreos, de que este hombre hacia milagros y los haría aún mayores, razón por la que los turcos trataban de darle muerte para que no hiciera sombra a su profeta. Dejémoslo, dijo, durante algún tiempo a buen recaudo en prisión, hasta que muestre al mundo de qué es capaz; si los hebreos persisten en su devoción, podremos sacarles grandes cantidades de dinero, y, a fin de cuentas, siempre estaremos a tiempo de darle muerte cuando queramos. Fue, así, conducido nuevamente a la prisión, donde seguía produciéndose una increíble afluencia de hebreos y cristianos que querían verlo. Allá fueron, entre otros, algunos gentilhombres franceses, venidos junto al embajador de Su Majestad Cristianisima, Monseñor de la Naye. A éstos decíales lo

mismo que había dicho en público al Visir. Pero a los hebreos, que habían quedado atónitos ante lo sucedido, decía que verían grandes cosas, en particular en el año 1670. Con motivo de esta afluencia, se consideró más conveniente mandarlo a los castillos a los que llaman Dardanelos que guardarlo en la prisión de esta ciudad. Pronto corrió la voz de que este cambio de prisión no era sino un intento de hacerlo morir sin estrépito y asfixiar todas las esperanzas de los hebreos, y con ellas todos los tumultos, en aquel canal del Helesponto. Los hebreos, que tenían tal cosa por cierta, cayeron en la más extrema desesperación, pero, cuando oyeron que su Mesías estaba aún vivo y que sólo había sido condenado a prisión, recuperaron mayoritariamente el ánimo, pareciéndoles una especie de milagro haber salvado la vida en la horrible tempestad en la que todo el mundo lo había sumergido. Con la esperanza se reavivó, y aun creció, la devoción, la cual llevó a muchos a visitar a su encadenado libertador, de tal modo que cada día veíase una procesión de barcas que iban y venían de los Dardanelos, trayendo, cada una de ellas, nuevos adoradores de este Mesías, venidos desde países lejanos. Desde Polonia, en particular, vinieron a millares, y, para que los turcos no sospecharan de tan grande multitud de hebreos, daban a entender que, a causa de no sé qué rumor acaecido en aquel reino, habían sido expulsados de él. Con tal motivo, el castellano de los Dardanelos ganó grandes sumas de dinero, vendiendo muy caro a estos piadosos peregrinos el acceso a su amado sostén y el permiso para ver al único apoyo de sus esperanzas. Pero Sabatai ha acumulado un tesoro, dejándose, finalmente, persuadir a aceptar los dones que tantos miles de hebreos le enviaban desde países lejanos o le traían como presentes, rogándole aceptase aquel pequeño testimonio de su afecto y de la seguridad y fe que ponían en verlo cuanto antes en estado de poder compensar su devota ofrenda. Húbolos que ofrendaron las más hermosas joyas que pueden verse, un catálogo muy grande de las cuales me dice haber visto un amigo de Andrinópolis con gran estupor, tanto por lo que concierne a la cantidad como a la calidad de dichas joyas. Dos ricachones de Holanda le aseguraban, en cartas escritas desde Venecia, adonde se habían trasladado ya en su camino hacia él, que habían vendido todas sus propiedades, porque deseaban venir a recibir su bendición y poner a sus pies unos

cuantos millones, con el fin de que dispusiera de ellos como mejor le pareciera, contentándose ellos con su sola gracia y con que les ordenara lo que gustara. No faltaban siquiera las más pobres mujeres, que se privaban de cuanto tenían: brazaletes, pendientes y todo lo demás, por el honor de dar alguna cosilla a aquel de quien esperaban la buena fortuna de una reina, seguras como estaban de pasar, de un salto, de la extrema miseria a los más ventajosos puestos del imperio. El Buraqui Bassa, que es uno de los principales ministros del imperio y quiere decir Jardinero Mayor, habiendo encontrado un día a la salida del puerto siete grandes barcos llenos de estos devotos peregrinos que iban a cumplir con su devoción en los Dardanelos, los hizo conducir ante sí para que fueran apaleados. Protestaron éstos al Caimacán, que es el gobernador de la ciudad, mas no sirvióles sino para duplicar los azotes y dar con sus huesos en la cárcel, de donde salieron al cabo de unos días, no sin haber aplacado primero la cólera del ministro con grandes y ricos presentes y con buenas propinas a los oficiales. Cesó la maravilla de aquellas procesiones, que, por temor a tales consecuencias, fueron disminuyendo, para dar paso a otra aún mayor. Y fue ello que apareció, de pronto, un gran número de personas —entre setecientas y ochocientas, hombres y mujeres; que, en el ángulo septentrional de la ciudad, se sintieron invadidas de espíritu profético. No puedo creer que simularan, pienso más bien que la melancolía, agitada por tan inesperados incidentes, les había turbado el cerebro, hasta el punto de llevarlos a hacer toda suerte de disparates, dando saltos y dedicándose a predecir, en la furia suprema de su entusiasmo, varias particularidades de la cercana liberación del hebraísmo y de la formación de un imperio nunca antes visto en el mundo. No duró, sin embargo, más que dos o tres semanas esta locura, pues los sabios de la sinagoga, que temían hacer caer sobre si cualquier gran desgracia por parte de todas las naciones, le dieron propio y oportuno remedio, poniendo bajo cadenas y sometiendo al bastón a aquellos que mostraban poseer un tan hermoso talento para profetizar. Se fomentaba, sin embargo, la devoción del pueblo hacia el pretendido Mesías, en parte con la noticia de milagros que corrían de boca en boca, en parte con los oráculos de divina sabiduría que referían quienes le habían oído responder a las dificultades que le eran planteadas. Han hecho reir

hasta la saciedad a todo el mundo con sus historias, contadas con la mayor firmeza del mundo, según las cuales Sabatai salía todas las noches a tomar el fresco a las orillas del Helesponto, que caminaba sobre el mar a pie desnudo, para pasar por la noche de Europa a Asia y volver de madrugada a reintroducirse en sus gloriosas cadenas; que tenía una corte invisible de muchísimas legiones de ángeles, con los que mantenía celestial conversación sobre el orden de la futura monarquía y las leyes que había de dar al mundo; que pasaba días y más días sin tomar alimento alguno, y que lo hacía normalmente durante toda la semana sin el menor esfuerzo, e, incluso, pareciendo cada día más vigoroso y alegre; y que tenía un tesoro inagotable para enriquecer al mundo entero, porque le habían visto sacar de los bolsillos puñados de oro y de plata para subvenir a las necesidades de los pobres que a él recurrían y a todos cuantos había devotos suyos. Pese a esos rumores, los más perspicaces, que sabían que todo era falso, le rogaban con gran insistencia que diese cuanto antes algún adelanto que ayudara a sus caros hermanos a soportar tantas tribulaciones como habían caído sobre ellos desde que fuera enviado por Dios, ya que se encontraban ahora más maltrados y humillados que nunca, con gran descrédito de su reputación, y que, para ello, realizase algún milagro, ya que había recibido plena potestad para hacerlo, como él mismo había afirmado. Y esto porque temían que, de otro modo, al verse reducidos al extremo de una tan grande miseria, la paciencia de sus fieles no fuera a perderse y, con ella, el mérito de una tan grande devoción como la que hasta entonces habían demostrado. Ya que, en efecto, era un gran escándalo y Una poderosísima tentación el ver a aquel que había venido con el designio de liberar a la afligida sinagoga de su tan larga y miserable esclavitud, sometido a un estado en el que más bien parecía necesitar de la ayuda ajena que ser capaz de ayudar a nadie, y, finalmente, que se engañaba a sí mismo y a su misión divina, si no reprimía cuanto antes, mediante un castigo, la ya intolerable insolencia de sus enemigos. A todas estas diligencias respondía, con ánimo franco y frente serena, que era el estilo normal de Dios probar con las mayores tentaciones la fidelidad y constancia de aquellos a quienes deseaba otorgar las más altas gratitudes; lo cual probaba mediante una larga inducción tomada de las Escrituras: que la corona y la gloria caminan parejas

con la fortaleza de ánimo y con el humilde sufrimiento; cuanto más hubiesen sufrido, tanto más gloriosa sería la recompensa y les serviría para duplicar el gozo el verse súbitamente trasladados desde las extremas desdichas a una inigualable felicidad; que debían imitar el sufrimiento de los trabajos de los héroes de la antigua sinagoga y también considerar con cuánto respeto adoraba él mismo las disposiciones de la divina providencia, soportando tantas afrentas e indignos malos tratos como podían ver en su persona, sabiendo que todo aquello servía para su mayor gloria y para mostrar con mayor evidencia a los incrédulos el omnipotente brazo del Altísimo, que se encarga de poner en pie las cosas más abatidas y dispersas y de rescatar de la prisión a su José para ponerlo en el trono y hacerlo aclamar como salvador: y en este mostrarse verdaderos israelitas y legítimos hijos de Abraham, padre de los creyentes, continuaron manteniendo el corazón alegre y demandando la gracia de la santa paciencia que les aseguraba, sin lugar a error, que su liberación estaba próxima y que dentro de poco bendecirían la memoria de tantos ultrajes sufridos; que quedaban ya sólo para acabar el recorrido cuatro o cinco pasos, y no era cosa de perder la corona tras de la que corrían desde hacía tanto tiempo y con tanta fatiga, en la hora misma en que alcanzaban ya a tocarla con las manos y estaban a punto de verla sobre su frente. A algunos de su mayor confianza les comunicó también algún secreto en torno a la disposición de su monarquia e iba ya asignándoles principados y reinos. Esta especie de liberalidad había comenzado ya a ejercitarla en Esmirna, en donde a un famoso médico llamado Morano, originario de Portugal y que habia pasado gran parte de su vida en Burdeos, viviendo como buen católico, al igual que lo hacen aún hoy algunos de sus parientes, le asignó el mismo reino, por la gran estima en que tenía su capacidad y por el mérito de su devoción, sabiendo bien cuán afectuosamente predicaba sus mandatos y cuán fructíferamente, por tener reputación de hombre de Dios y de gran saber.

Hacia fines de agosto, el rey turco, informado por su Muftí y por otros hombres sabios del escándalo que suponía para el mahometismo esa reputación y fama creciente del hombre a quien los hebreos tenían por su verdadero Mesías, viniendo de todas partes para asistirlo, deliberó durante algunos días sobre el asunto

y, finalmente, envió un mensajero a los Dardanelos con la orden de que Sabatai fuera conducido ante él. Fue, pues, llevado a Andrinópoli y presentado ante el rey el 17 de septiembre, día que será memorable entre los hebreos como aquel en que quedó a la luz el horrible engaño en el cual se hallaban y selló el término de sus gloriosísimas esperanzas. Interrogado sobre quién era y por quê se proclamaba Mesías de los hebreos, respondió en el mismo tono en que lo había hecho en Constantinopla ante el Visir: que sabía perfectamente que era un pobre hombre y que no podía aspirar a ser más que lo que Dios lo habia hecho, y que todo lo demás no era sino impostura de sus enemigos, que, de este modo, trataban de perderlo. No hasta eso, hizo decirle el rey, sino que para liberar del escándalo a tantos fieles y para desengañar a todo el mundo, preciso era que en aquel mismo instante, una de dos, o bien le fuera cortada la cabeza por un verdugo que a su lado estaba, o bien renunciara a su ley para hacerse musulmán. Suplicó un plazo de tiempo, con el fin de reflexionar sobre tan importante asunto, mas, habiéndole sido negada cualquier dilación, le fue preciso decidirse en el mismo instante. Tras unas breves reflexiones hacia aquellos en cuyas manos se encontraba, y de los que más podía esperar, dijo que era turco y que quería vivir y morir turco. Bien está, dijo el Vanli, famoso predicador del rey, pero además es preciso que conñeses claramente que Jesucristo, hijo de la virgen María, es profeta de Dios y verdadero Mesías. Y así hízolo Sabatai, diciendo: Todo eso es verdad y lo confieso aquí en alta voz y estoy dispuesto a proclamar por todo el mundo que Jesucristo es el Mesías prometido a los hebreos y que éstos son unos ignorantes, locos, pérfidos, obstinados en sus errores y malicias, si esperan que vaya a venir ningún otro. La singular gentileza con que explicó aquellos conceptos suyos puso de muy buen humor al rey y a todos los principales de la corte que asistían como espectadores a esta hermosa escena en la que aquel realizador de milagros, aquel salvador de los hebreos, se mostró como un infame renegado. Ganóse rápidamente la gracia del príncipe, con la que se hizo merced a aquella vivacidad de su espíritu y con su abjurar y anatemizar con tanta gracia la perñdia hebraica. Con lo que, además del honorable nombre de Agis Mehemet Aga que el rey le impusiera, dándole su nombre, que quiere decir señor Mehemet,

obtuvo ricos presentes de casi todos los que allí estaban e incluso, del propio rey, un cargo en el serrallo, siendo nombrado como uno de los Capigi Presbi, es decir, porteros principales o ujieres, con sueldo de un escudo y medio diario…

> *[Vienen a continuación cinco páginas de reflexiones doctrinarías del religioso católico sobre los aspectos de la perversidadjudía que el asunto Sabataí habría puesto de manifiesto y que no he transcrito, por ser laterales al tema de nuestra investigación.]*

…Veamos el resto de la comedia de Agis Mehemet Aga, alias Sabatai Zeví, ñngido Mesías de los hebreos, lo cual quizá sea lo más bonito de todo. Cuando, ya hecha la profesión del mahometismo, lo despojaron de sus ropajes ordinarios, para vestirlo a la turca, en las grandes faltriqueras que llevaba debajo le encontraron tres libras de bizcochos, que guardaba para caso de encierro, por si su servidor no hubiera podido traerle, como solía hacerlo, algo para comer, y así convencer a su gente de que vivía milagrosamente sin alimento. Dijo luego que mucho temía que los hebreos, irritados por la afrenta que les había hecho a ellos y a sus leyes, trataran de darle muerte, a lo que hízole responder el rey que no se preocupara lo más mínimo de ello, pero que guardara buen cuidado de no volver a tener nunca más relaciones con dichos judíos, pues perdería, sin más, la cabeza en cuanto el supiera que había tenido el más mínimo comercio o relación con ellos. ¿Y qué podría tener yo que hacer con esa raza? —contestó—. Ya he obtenido cuanto quería obtener de ellos, para nada preciso ahora de esos locos, infames, traidores y enemigos de Dios y de todos los hombres de bien. Hace ya veinte años que, habiéndome dado cuenta de sus falsas opiniones, fraude, malicia, obstinación en el pecado, he maquinado todos los modos posibles de arruinarlos y hacerles perder toda reputación y todo bien. Por eso me he complacido en embarcarlos en esta locura de tomarme por su Mesías y he procurado empobrecerlos cuanto he podido, haciendo caer continuos escrúpulos sobre sus conciencias acerca de la riqueza mal adquirida mediante crudelísimas usuras, y ello a causa de la opinión que tienen según la cual todos los bienes de la tierra son por principio suyos y, sin vulneración de justicia alguna,

pueden apoderarse de ellos con derecho o sin él; y, además, prometiendoles que aquellos que se dieran más prisa en repartir sus bienes entre los pobres y en malvenderlos al primer llegado, tendrían la mejor parte en la distribución, que yo realizaría, de todos los bienes del mundo, ya que habría de devolver a todos mil por uno. Y hay que decir que en esto me he sentido tan feliz que, a veces, ni yo mismo podía aguantarme la risa, al verlos ante mí, poniendo con tanta resignación todos sus bienes entre mis manos. Mucho me ayudó en estos casos mi abanico, para cubrirme la cara y evitar que ninguno pudiera apercibirse de mi sonrisa. Entre otros, dos mercaderes holandeses habíanme mandado una atestación auténtica, según la cual, para obedecer mis órdenes habían empleado ya cien mil escudos en dotar el matrimonio de un gran número de doncellas pobres y en hacer otras obras de misericordia; y vos mismo podéis ver cómo he reducido casi a la caridad pública a los hebreos de Salónica, que, hasta hace muy poco, eran muy ricos. Para honrar en mayor grado a este neófito y para probarlo, el propio Vani Limán, junto con algunos principales de la Corte, quiso que los acompañase a una comida, para la cual había dado orden, en secreto, de que se sirviese, entre las demás carnes, una —no sé cuál— que está explícitamente prohibida a los hebreos. Agis Mehemet Aga diose cuenta de inmediato, y les dijo: Señores, no os preocupeis, que tendré mucho gusto en probar esta buena carne que, probablemente, habéis traído para poner a prueba mi fe: ya os he dicho, sin embargo, que hace veinte años que soy musulmán; y sabed que, de entonces a acá, he comido de esta carne cuantas veces he podido y por ella quiero comenzar ahora, para dar ejemplo de mi buen comportamiento. Tened, pues, buen apetito, como yo lo tengo, y no dejemos de rendir el debido honor a esta solemnidad. Tal franqueza y desenvoltura en el trato y en la confesión del mal que causara a los hebreos, extremadamente odiados por los turcos —más aún que por los cristianos—, le ha ganado enteramente la gracia de dichos turcos, de modo que conversan con él —muy en particular Vanli— con una familiaridad absoluta, hallando éste un indecible placer en oírle contar las extravagancias del Talmud, los errores y despropósitos de la actual sinagoga, la estupidez de la gente ordinaria y la mendacidad de los rabinos y los caghami y, sobre todo, de las maquinaciones de que se ha servido para llevar a

término toda la intriga de su misión y los bellísimos y curiosísimos sucesos que le han acontecido en el curso de una historia tan ridícula. Nada diré del estupor, del griterío, las lágrimas, la confusión y el asombro en que se vieron sumidos los hebreos al saber la abjuración que habia hecho de su ley, ni de las maldiciones que lanzaban contra el tal Sabatai Zeví, a quien con tanta firmeza creyeran su Mesías y cuya inmediata proclamación como monarca del mundo aguardaran como cosa inmediata. Nada diré, puesto que es cosa fácil de imaginar. Por las calles de Andrinópolis pasaron varios días en los que no se veía a un solo hebreo, ni se oía otra cosa en sus casas que gritos de desesperación. Los mismos efectos se siguieron en Constantinopla cuando llegó la noticia, aunque algunos se negaron a aceptarla y otros consideraron que se trataba de una estratagema para mejor conseguir su codiciado imperio. Ahora, todos saben lo sucedido y maldicen el engaño de este farsante que los ha puesto tan en ridiculo ante el mundo entero, y maldicen también su propia credulidad, que ha producido un tan horrible saqueo de sus bolsas. Ahora, los sabios hacen bellísimas y agudísimas reflexiones sobre el modo en que se comportaba semejante gentilhombre; siendo así que, si no hubieran estado locos o embrujados, habrían podido, muy fácilmente, darse cuenta de que era un monstruo, un hombre indigno de confianza. Ahora, confrontan las manifiestas contradicciones en las cuales se adivina su ignorancia en diversos puntos de la ley, su inconstancia, mil irrisiones y designios, la promesa de una misma cosa, hecha un día a Rabi Samuel y, al siguiente, a Rabi Mardoqueo. Ahora, señalan cuán dado era al placer, atribuyendo a su sensualidad aquel tonto deleitarse con la música y tener casi de continuo ante sí cantores y tañedores de todo tipo de instrumentos, lo cual antes consideraran pura devoción e imitación del Profeta Real, quien lo hacia para proporcionar a los que con él estaban una idea de la eterna música y concierto con que los ángeles recreaban los oídos de los bienaventurados en la Jerusalén celeste. Aquella que antes llamaban majestad digna de un Mesías, danse ahora cuenta de que era una insoportable altanería, indigna de los verdaderos siervos de Dios, pues apenas si se dignaba mirar a quienes venían a poner a sus pies lo más precioso de su hacienda, suplicándole humildemente su agrado, con la sola pretensión de haberle hablado y haber

recibido su bendición, la cual daba con una sonrisa (de lo que ya se habia apercibido alguno que otro en tales casos), como si entonces se hallara en éxtasis y tránsito con los ángeles, sus cortesanos. Ahora ven de qué fuente surgía el exceso impertinente de descaradísima fanfarronería con que se jactaba de tener por pajes a los dos principales arcángeles de la Corte Celestial, Miguel y Gabriel, ante cuyos solos nombres tiemblan, presos de reverente horror, los más grandes santos del Viejo Testamento, lo cual, por aquellos días, era considerado como la auténtica prueba de su sobrehumana calidad de soberano lugarteniente de Dios. Así ven ahora las cosas los hebreos, cuando es ya tarde, sopesando las andaduras y proceder de Sabatai, tanto de su bellaquería como de su propia estupidez. Mientras tanto, Agis Mehemet Aga se rie de sus actos y goza de que el juego le haya salido tan felizmente, aplaudiendo el ingenio que le ha permitido encontrar un invento tan eficaz para enriquecerse a costa de los bienes de la gente más avara del mundo: casi medio millón (a lo que dicen) entre oro y gemas, que tan diestramente les ha quitado de las manos. Ha hecho venir a Sara, su misteriosa consorte, para gozar con él de los beneficios de su fructífera simulación, y ella no ha dejado de demostrar su afecto a su amado esposo, haciéndose, también ella, por amor, turca, y tomando el nombre de Fátima Cadún, conforme a la nueva confesión. Y, si bien se ha sentido algo molesta, al ver que su marido tenía una nueva mujer turca regalada por la reina a modo de collar de oro para mejor atarlo al mahometismo, el desagrado no tardó en quedar borrado por tantos honores como le hicieron y por la gloria de verse servida por tantas esclavas, en parte compradas por su marido y en parte regaladas por la reina. De la joven profetisa gálata que iniciara el primer acto de esta comedia, no se sabe ni dónde está ahora ni qué haya sido de ella. Lo mismo sucede con el Gran Profeta y Precursor, Natán Benjamín, que tan bien supo tejer todo el enredo. Sin duda que rivalizarán con Agis Mehemet Aga en quién haya hecho más excelentemente su trabajo, por una parte, y, por otra, con los hebreos, en vengar la afrenta de una confusión tan extrema que los siglos venideros tendrán dificultad para creerla.

Sobre esta memorable historia, sé que, tanto en el presente como en los venideros siglos, podrán hacerse bellísimas consideraciones.

En cuanto a mí, adoro en este hecho a la Divina Providencia que ha hecho ver a todo el mundo esta gran verdad: que los hebreos están, en los tiempos actuales, privados del don sagrado de la profecía y de la divina iluminación con que Dios favoreciera, en otros tiempos, a la antigua Sinagoga, como lo hace ahora con la Iglesia Católica, según aquella notable profecía de Oseas sobre la reprobación de los judíos y la subrogación de las otras naciones en la gracia de S. D. M., en cuyo capítulo I, versículo 9, dice que los que no eran primero Pueblos de Dios serán llamados hijos del Dios vivo, y luego, en el capítulo 3, versículo 4, que los hijos de Israel estarán mucho tiempo sin el reino, sin el sacrificio, sin el altar, sin el sacerdocio, sin la profecía y sin la iluminación (así explican los Setenta el Talmud, o verdadero Targum Caldeo, y el Aquila la palabra Theraphim) y finalmente retornarán a su verdadero Dios y rey de la estirpe de David, verdadero Mesías y salvador. Pues si hubiese habido algún otro con estima o concepto de profeta y hombre de Dios, no hay duda de que, en asunto de tan grande importancia, lo habrían consultado como hicieron con Natán Benjamín y no se habrían visto tan miserablemente burlados por un hombre que no tenía la menor apariencia de la asistencia divina mediante suerte alguna de milagro.

No me extiendo más en esta ni en otras consideraciones, para no salirme de los límites de un simple relato que había prometido a V. R. acerca de Sabatai Zeví, supuesto Mesías de todas las sinagogas conocidas, así de Asia como de Europa, y acerca de su empresa de liberar a los hebreos, terminada, con el mayor daño y oprobio suyo, en la final profesión del mahometismo. Con lo que recuerdo, para terminar, a V. R. la agradecida y devota servidumbre que le he siempre profesado, y con toda humildad me encomiendo a sus Santos Sacrifícios. Constantinopla, 15 de diciembre de 1666.

SAMUEL VSQUE

Consolaçam. / As tri- / bulaçoens / de Ysrael. / Composto por Samuel Vsque. // Impresso en Ferrare en casa de / Abraham aben Vsque 5313. Da Cria- / çam, 27 de Setembro, 1553.

Páginas 192 v. a 195 r.

Os que ficaram de frey viçente em nome da confesos em Espanha, em tanta manera prosperaram na quelle rreino que entrauam no numero dos grandes e mais nobres senõres que nella auia: por onde vieram A parentar altamente, tendo cargos asinalados e de grande ymportaçia na corte, cõtitolo de condes, marquezes, e bispos e de outras assaz grandes dignidades, aquellas que o mundo soe dar aos que o seguem: os outros que toda vida ficaram judeos sendo secretamente deste favorecidos tambem hiam perualecendo e prosperando durou ysto tee Elrey dom Fernando e a Rainha dona ysabel sua moher e como meus bês sam como aflor arrancada da su raiz que presto se seca e amurcheçe, assi paresçeo este, que por açhãdeo os enemigos de minha prosperidade aparelho em Elrey e muito mais a Rainha dona ysabel sua moher e como meus bês sam com aflor arrancada da su raiz que presto se seca e amurcheçe, assi paresçeo este, que por achãdeo os enemigos de minha prosperidade aparelho em Elrey e muito mais a Rainha dona ysabel de os perseguir meteram a mão nysso ynclinandoos a destruiçam dos confesos, e pouco trabalho era necesario para gestar os animos dos prinçipes porque de sua natureza parece sayram os moores enemigos deste pouo que vieram ao mundo; e per a que ouuese efeito a vontade com o poder que tinham, contra os que estauam no habito de confesos desconhecidos e A fee da cristiandade jaa roto postos e como seus animos mui rreponsados tendose por seguros em ser cristãos fizeram vir de Roma hum fero monstro de forma tam estranha e tam espantosa catadura que soo sua fama toda Europa treme, seu corpo e de aspero ferro cõ mortífero veneno amasado, com huã durissima concha cuberto de

bastas escamas de aço fabricada; mil azasa de penas negras e peçonhentas o leuantan de terra e mil peces da nosos e estragadores o moué, sua figura da quella do temoroso liaõ toma parte e parte da terrible catadura das serpes de Africa: a grandeza dos seus dentes aquelles dos mais poderosos Elefantes arremedam e o siluo ou voz, com moor presteza que o venenoso Basilisco mata: Dos olhos e boca continuas chamas es labaredes de cõsumidor fogo lhe saem, o pasto de que se ceua he outro com corpos humanos amasado, preçede a Aguia na ligeireza do seu voar, mas por onde passa faz com a tristonha sombra çerraçam, por mais claro que Sol na quelle dia se mostre, finalmente seu rrastro no que atras fica seixa húa tenebra como aquella que foi aos Egipçios dada por húa das plagas, e de pois que onde seu voo encaminhou arriba, a verdura que pisa, ou aruoere Viçoso sobre que poê os pees, seca estragua e amurcheçe, e sobre ysso de rraiz com o destruidor bico o arranca de tal sorte com sua peçonha todo aquelle çircuito que onde planta nam prende nem erua nasce o conuerte; Esta alimaria em todo o pouoado de meus ñlhos (que em habito de cristõdade estauam desconhecidos) meteo, e com o foguo dos olhos hum grandessimo numero abrassou remeando a terra de enfinitos orfaõs e viuuos: com aboca e poderosos dêtes suas riquezas o ouro lhes englutio, e destrinçou; com os pesados e peçonhentos pees suas famas e grandezas lhe pisou e destruyo e com a temerosa e disforme catadura, a outros seus coorados rrostros lhe desfigurou e sumio e seus corações e almas com seu voo escureçeo, e estos mesmos efeitos vay ynda agora na quella região continuãdo nos membros que de meu corpo ficaram destroncados na Espanha, sem lhes vales mostrarêse Cristãos pera saluar a vida: nam deixendo ynda que me condene de vos dizer a verdade, que alem dos enemigos ouue algus delles na quelle tempo, que entregauam em poder deste cruel mostro a seus yrmaõs, e dos mais destes a pobreza daua esforço e coor a suas maldades, porque hiam em casa e algum confesso rrico, e dizedolhe de sua necessidade lhe pidiam cincoenta ou çem cruzados emprestados, e tanto que lhos negaua da ly ohiam acusar dezendo que judaizaua cõ elles, durou esta maneira de desauentura quatro anos, por que detreminãdo estos príncipes desarraigar de todo punto os confesos do judesmo, e afetalos de sua conuersação, desterraram de seus rreinos aquelles aquem ayra de frey vicête nam

alcançou, e outros uja contâcia os auia na ley de Mosseh côseruado: os quaes hús e outros vagaram per muitas e diversas partes cõ assaz tribulação e fadigna, hûs passandose a o reino de Portugal outros as terras de mouros e algus pele reino de Napoles e outras partes da Europa se espalharam, Compridas foram aqui muitas sentenças tuas o senõr que por boca de teus profetas contra mi destes: Por esta fera e a de Portugal foy dito por yrmaiahu. Manderei em vos outros Serpentes Basaliscos que se nam possam encãtare estes vos morderam ynsanauel mordedura, porque 06 estes farey que. O que subir em vosso coraçaõ totalmente na se fara, quando disserdes sejamos come as gentes e come as familias das nações pera honrarmos o pão e pedra, viuo eu diz o senõr que com maõ esforçada braço estendido e furor derramado hey de rreinar sobre outros.

E conuerteseha (en tam) o grande e notauel thisouro vosso em que pondes toda vossa esperança em estopa, e o que ho adquerio em faisea e arderseam ambos juntos sem a ver quem o apague.

(Por que) os que de mi se apartam seram escritos na terra pois de separarã a vea des agos viuas que he o senõr.

Em tempo de suas aplicações doram (a mi) leuantate guardanos (e en lhe rresponderey) pois onde sam (agora) os teus deuses que adoraste, leuantense elles e guardente no tempo de tua afliçam.

EDICTO GENERAL DE EXPULSIÓN DE LOS JUDÍOS DE ARAGON Y DE CASTILLA

(Granada, 31 de marzo de 1492)

Don Fernando é doña Isabel, por la gracia de Dios rey é reyna de Castilla, de Leon, de Aragon, de Sicilia, de Granada, de Toledo, de Valencia, de Galicia, de Mallorca, de Seuilla, de Cerdeña, de Córcega, de Murcia, de Jahen, de los Algarves, de Algeçiras, de Gibraltar, de las Islas de Canaria, conde e condesa de Barcelona e Señores de Vizcaya, e de Molina, duques de Athénas e de Neopátria, condes de Ruisellon e de Cerdaña, marqueses de Oristan e de Gociano.— Al principe don Juan, nuestro muy caro é muy amado hijo, é á los Infantes, prelados, duques, marqueses, condes, maestres de las Ordenes, pares, ricos-homes, comendadores, alcaydes de los castillos de los nuestros reynos é señoríos é á los Conçejos, corregidores, alcaldes, alguaciles, meirinos, veintequatros, regidores, caballeros, escuderos, oficiales, jurados é homesbuenos de todas las cibdades, villas, é logares de los nuestros reynos é señoríos, é á las aljamias de los judíos dellas é á todos los judios é personas singulares, asi varones como mugeres de qualquier edad e dignidad, preeminencia é condicion que sean, a quien lo de yuso en esta Carta contenido atañe ó atañer puede em qualquier manera, salud é gracia: Sepades é saber debedes que porque Nos fuimos informados que hay en nuestros reynos é avia algunos malos cristianos que judaizaban de nuestra Sancta Fée Católica, de lo qual era mucha culpa la comunicacion de los judíos con los cristianos, en las Cortes que Nos fecimos en la cibdad de Toledo en el año pasado de mill quatrocientos ochenta, mandamos apartar los judíos en todas las cibdades, villas e logares de nuestros reynos é señoríos, é dádoles juderias e logares apartados en que viviesen em seu pecado, é que en seu apartamiento se remorderian; é otrosí ovimos procurado é dado órden como se fícíese Inquisicíon en los nuestros reynos é señoríos, la qual como sabeis, ha mas de doce años que se

ha fecho é face, e por ella se an fallado muchos culpantes, segund és notorio, é segund somos informados de los inquisidores é de otras muchas personas religiosas, eclesiásticas é seglares; é consta é paresçe ser tanto el daño que a los cristianos se sigue é ha seguido de la participacion, conversacion ó comunicacion, que han tenido é tienen con los judíos, los quales se preçian que procuran siempre, por quantas vías é maneras pueden, de subvertir de Nuestra Sancta Fee Católica a los fieles, é los apartan della é tráenlos á su dañada creencia e opinion, instruyéndolos en las creencias é ceremonias de su ley, faciendo ayuntamiento, donde les lean é enseñen lo que an de tener é guardar segun su ley; procurando de círcuncidar a ellos é a sus fijos; dándoles libros, por donde recen sus oraciones; declarándoles los ayunos que son de ayunar é juntándose com ellos á leer é á escribirles las hjstorías de su ley; notificándoles las pascuas antes que vengan; avísándoles de lo que en ellas se ha de guardar e facer; dándoles é levándoles de su pan azimo é carnes muertas con ceremonias; instruyéndoles de las cosas que se han de apartar asi en los comeres como en las otras cosas prohibidas en su ley, persuadiéndoles que tengan é guarden quanto pudieran la ley de Moysen; faciéndoles entender que no hay otra ley nin verdad, sinon aquella: lo cual todo costa por muchos dichos é confesiones, así de los mismos judíos como de los que fueron engañados é pervertidos por ellos: lo cual ha redundado en gran daño é detrimento é oprobio de nuestra Sancta Fée Católica. E como quier que de muchas partes desto fuimos informados antes de agora é conosçimos que el remedio verdadero de todos estos daños é inconvenientes consiste en apartar del todo la comunicacion de los dichos judíos con los cristianos, é echallos de todos los nuestros reynos é señoríos, que fuimos Nos contentos con mandarles salir de todas las cibdades, víllas é logares del Andalucia, donde paresce que avian fecho mayor daño, creyendo que aquello bastaria para que los de las otras çibdades é villas é logares de nuestros reynos é señoríos, cesassen de façer é cometer lo susodicho; é por que somos informados de esto que aquello, nin las justicías que se han fecho en algunos de los dichos judíos que se han fallado muy culpantes en los dichos crimenes é delictos contra nuestra Sancta Fée Católica, non bastó para entero remedio: para obviar é remediar cómo cese tan grande oprobio é ofensa de la Religion Católica, porque cada

dia se falla é paresçe que los dichos judíos tratan é continuan su malo é dañado propósito, á donde viven é conversan, é porque non aya logar de ofender á nuestra Sancta Fée Católica, asi los que fasta aqui Dios ha querido guardar, como en los que cayeron e se enmendaron é reducieron á la Sancta Madre Iglesia, lo qual segund la flaqueza de nuestra humanidad é astucia é sugestion diabólica que contíno nos incita, podria crescer si la causa prencipal desto non se quitasse, que es echar los judíos de nuestros reynos: porque quando algun grave é detestable crimen es cometido por algun Colegio 6 Universidad, es razon que el tal Colegio é Universidad, sean disueltos é aniquilados, e los mayores por los menores e los unos por los otros punidos; é que aquellos que pervierten el buen é honesto vivir de las cibdades é villas é por contagio pueden dañar alos otros, sean espelidos de los pueblos; é aun por otras mas leves causas, que sean en daño de la república, quanto más por el mayor de los crimines é mas peligroso é contagioso, como lo es este: por ende Nos en consejo é parecer de algunos prelados é grandes é caballeros de nuestros reynos é de otras personas de ciencia é conciencia de nuestro Consejo, aviendo avido sobre ello mucha deliberacion, acordamos de mandar salir á todos los judíos de nuestros reynos, que jamás tornen, ni vuelvan a ellos, ni á algunos dellos; é sobre ello mandamos dar esta nuestra Carta, por lo cual mandamos á todos los judíos é judías de qualquier edad que seyan, que viven é moran é estan en los dichos reynos é señoríos, ansi los naturales dellos, como los non naturales que en qualquier manera é sombra ayan venido ó esten en ellos, que fasta en fin deste mes de Julio, primero que viene deste preseste año, salgan con sus fijos é fijas é criados é criadas e familiares judíos, asi grandes como pequeños, de qualquier edad que seyan, é non seyan osados de tomar á ellos de Viniendo nin de paso, nin en outra manera alguna; só pena que, si lo non fiçieren, é complieren asi, é fueren fallados estar en los dichos nuestros reynos é señoríos ó venir a ellos en qualquier manera, incurran en pena de muerte é confiscaçion de todos sus bienes, para la nuestra Cámara é fisco: en las quales dichas penas caigan é incurran por el mismo fecho é derecho, sin otro proceso, sentencia ni declaracion. E mandamos é defendemos que ninguna, ni algunas personas de los dichos nuestros reynos, de qualquier estado, condicion é dignidad, non seyan osados de

rescibir, nin resciban, nin acojan, nin defiendan nin pública nin secretamente judio nin judia, pasado todo el dicho término de fin de Julio en adelante, para siempre jamás, en sus tierras nin en sus casas nin en otra parte alguna de los dichos nuestros reynos é señoríos, so pena de perdimiento de todos sus bienes, vasallos é fortalezas é otros heredamientos. E otrosi de perder qualesquier mercedes que de Nos tengan, para la nuestra Cámara é fisco.— E porque los dichos judios é judias puedan, durante el tiempo fasta en fin del dicho mes de Julio, dar mejor disposicion de si é de sus bienes é façiendas por la presente los tomamos é rescibimos só el seguro é amparo defendimiento real é los aseguramos á ellos é a sus bienes, para que durante el dicho tiempo fasta el dicho dia, final del dicho mes de Julio, puedan andar é estar seguros, e puedan vender é trocar é enagenar todos sus bienes muebles é raices é disponer libremente á su voluntadá; é que durante el dicho tiempo non les seya fecho mal nin daño nin desaguisado alguno en sus personas, ni en sus bienes contra justicia, só las penas en que incurren los que quebrantan nuestro seguro real. E assi mismo damos licencia é facultad á los dichos judíos e judías que puedan sacar fuera de todos los dichos nuestros reynos é señoríos sus bienes é façiendas por mar e por tierra, en tanto que no seya oro nin plata, nin moneda amonedada, nin las otras cosas vedadas por las leyes de nuestros reynos, salvo mercaderías que non seyan cosas vedadas ó encobiertas. É otro si mandamos á todos los conçejos, justicias, regidores é caballeros, ofiçiales é homes buenos de los dichos nuestros reynos é señoríos, é á todos nuestros vasallos, súbditos e naturales dellos que guarden é cumplan é fagan guardar é cumplir este nuestro mandamiento é todo lo en él contenido, e den é fagan dar todo el favor é ayuda para ello en lo que fuere menester, só pena de la Nuestra Merced e de confiscacion de todos sus bienes é oficios para la nuestra Cámara é fisco. É porque esto pueda venir á notiçia de todos, é ninguna pueda pretender ignorancia, mandamos que esta nuestra Carta sea pregonada públicamente por las plazas é mercados é otros logares acostumbrados de las dichas cibdades é villas é logares por pregonero é ante escribano público; e los unos e los otros non fagades ni fagan ende âl por alguna manera, só pena de la Nuestra merced é de perdimiento de sus oficios é de confiscacion de todos sus bienes para nuestra Cámara 6 fisco. E

demas mandamos al home que les esta Carta mostrare, que les aplace é parezcan ante Nos en la nuestra Corte, do quier que estemos, del dia que los emplazáre en quince dias primeros siguientes, só la dicha pena, con la qual mandamos á qualquier escribano público que para esto fuere llamado, vos dé testimonio signado com su signo, porque Nos sepamos cómo se cumple nuestro mandado. Dada en la çibdad de Granada, treynta é uno del mes de Marzo, año del Nascimiento de Nuestro Salvador Jesucristo de mil quatrocientos é noventa é dos.— Yo el Rey.— Yo la Reyna.— Yo Juan de Coloma, secretario del rey é de la reyna, nuestros señores, la ñce escribir por su mandado.

[*Cfr. AMADOR DE LOS RÍOS, J.: Historia social, politica y relígíosa de los judíos de España y Portugal*; ed. cit., tomo III, pp. 604—607].

DAVID FRANCO MENDES

Memorias / do estabelecimento e progresso / dosjudeos / portuguezes e espanhoes / nestafamosa cidade de / Amsterdam. / Nellas se narrão asfundaçoens das suas esnogas. / As instituçoens das suas academias, & escollas / para instrucão da mocedade; os seus illustres / professores na theologia &ca. as suas varias cazas / de piedade: a nobreza de algums particulares. / & varios successos memoráveis; recupilados de / papeis antigos impressos e escritos. / No a[nn]o 5529 / por David Franco Mendes.

As mais Antigas Memorias, dos Ascendentes d,Alguãs Familhas, cujos descendentes são actualmente Jehidim deste K[ahal] K[ados] de T[almud] T[orah] de Amsterdam; que tem chegado a minha noticia, são as que escreveo D[on] Miguel de Barios no seu Triumpho do governo popular: caza de Jacob; parte la pag[in]a 401. Estas são sus palabras, omitindo Suas Prolixas e não adoptaveis derivações em lingoas diversas: «En las obscuridades dela violenta Hispania, conservaron muchos Hebreos la Luz Mosayca; y los apellidos de sus antecesores, como los Aboafes, que passaron de Castilla a Portugal Guiados del Sapientiss[i]mo H[a]H[a]m Ishac Aboab (cognominado simplem[en]te Rabi p[o]r Excelencia…) En el a[ñ]o 5252, 1492. Assi mismo los Curieles, los Palaches, Y los Abendanas; Por El concierto que el referido Aboab, Hizo con el Portuguez Rey D[o]n Manuel, acomodó 30 famillas conocidas, en la ciudad de o Porto, y Entre Ellas Luzieron Franco Y Mendez, en calle S. Miguel con publica Sinagoga, hasta que la violencia Luzitana les quitó la apariencia Judaica, en el theatro de la Injusticia, y la Cruel Inquizicion, los espanto con centellifero rostro p[ar]a hazerlos caher en los barrancos de la turbacion».

O Doctiss[i]mo Haham Im[anue]l Aboab, Decend[en]te do Sobredito H[a]H[a]m Is[hac] Aboab de G[loriosa] M[emoria] na Sua Nomologia Pag[in]a 299 & Subsequentes nara varias

particularid[ade]s do sobreditto com mais algúas circunstan[cia] s que recupilarey com a Brevidade possivel. Diz q[ue] «em 31 m[ar] ço 1492 A[nn]o da Criação do mundo 5252 Firmarão os Reis de Castilha & Aragão em Granada. a Pregatica do Destero dos Judeos: dos Seus Reinos & o d[it]o H[a]h[a]m Aboab (q[ue] Era muito estimado dos Reis) Passou com 30 cazas de Nobres I[s] raelitas, a Portugal, donde tratou convenios con D[o]n João 2do, Forão bem receb[ido]s del Rey & Prometeo Admetir the 600 Cazas, com tanto que pagasse cada hu[m]a 8. Escudos (Usque a P[agin]a 195 diz 2 Cruzados & Salselet haqabalah Em f[olh]a 95 Diz 2. Ducad[o]s) p[e]lo espaço de 6 a[nn]os. Fenidos os quais lhes mandaria dar Navios a moderad[o]s preços p[ar]a q[ue] se podessem transportar p[ar]a Africa ou Levante & ca. A estas 30 Familhas mandou El Rey acomodar na cidade de O Porto, ordenou que a cidade lhes desse Cazas na rua S[a]n Miguel & no meyo dellas a Esnoga, cada caza tinha hu[m]a P. por Arma que Indicava o nomem da Cidade: havendo Excedido o num[er]o dos 600. mandou el Rey que os supernumerarios fossem seus escravos & aos filhos transferio a Ilha dos lagartos (aos prim[ei]ros 6 m[ese]s da Admição Faleceo d[it]o H[a]h[a]m Aboab de G[loriosa] M[emoria]), a Div[in]a providencia castigou vizivelm[en]te tal atrocidade, em seu Filho unico D[o]n Affonso, (d[it]o Author da Nomol[ogi]a pag[in]a 307) que correndo a Cavallo en Santarem se despenhou O arrastrou e moreo desestr[a]dam[en]te. El Rey mesmo (poco depois) moreo, na flor de su idade, Gritando nos seus Ultimos transes, lhe tirassem esses meninos de diante que tinha ahi prezentes. Succedeolhe Seu Cunhado & acerrimo Enemigo D[o]n Emanuel quem Em 5 Ag[o]sto 1497 Desterrou os Judeos, e o tempo que se dispunhão a partir, reconhecendo que Se despovoaba Seu Reyno Muito os obrigou a tod[o]s que viessem a Embarcarse a Lix[bo]a donde os Bautizou viva força com Violencia: Proseg[u]e ÍIolh]a 298 q[ue] a mor p[ar]te da Nobreza de Portugal & el Rey D[o]n Sebastião neto de D[o]n Eman[ue]l Forão na 4a Geração em Africa Cativos e levados aa mesma Ilha dos Lagartos; & os que ficarão forão transportad[o]s a Fez & vendid[o] s p[o]r Escravos, e não tinhão mayor Conçolo que serem vendidos aos Judeos, Successores d'eses Inocentes menin[o]s por Conhecerem sua natural Clemencia». ate aqui o H[a]h[a]m Aboab.

SELOMOH HIJO DE VERGA

Vara de / Ivda / compueslo por el rab' Selomoh / hijo de Verga en Hebrayco y tradu- / zía'o en lengoa española / por / MDI. / Año 1640 / Estampado en casa de / Immanuel Benbeniste, / Amsterdam, pp. 190-200.

La 50. Dixo Selomoh, tambien ohi, y vide semejantes del destierro del Castilla y Portugal y del decreto de fray Vincente, y otros que dexaron la ley, y escrivirlo he aquí, mas don Iuda Abrabanel las escribio todas en la parassa de las maldiciones, por esto las dexe de hazer, excepto algunas particularides, que se canco de escrivirlas, quando salieron de Castilla, donde huvo cosas que no se pueden pensar, o sea en la mar donde por falta de mantenimientos, y multitud de ladrones y de los marineros como traidores, los vendian a las Islas apartadas, y dezian que los avían tomado en la guerra. Y quantos hecharon a la mar, diziendo que estavan enfermos, para quitarles sus bienes, y en la tierra del mismo modo, y conñrmose en ellas el verso. Toda la enfermedad y toda herida, que no esta escrita. Y en la ciudad de Toledo huvo una gran desolacion en el tiempo de don Semuel, hijo de Susim el pio, que dava aceyte cada año para todos los estudios de Egipto y de Ierusalem, que sea fabricada en nuestros dias, y fue anulada la sentencia; porque vino alli un señor grande, llamado don Semuel Nassi, pariente mio, descendiente de david, como lo muestra la escritura y la firma, y esto escrivi largamente en un libro, que compuse, llamado, vara de su saña y allí lo veras.

La 51. Dixo Ioseph el caso del destierro de Castilla y 10 escrivio el señor don Isahac Abrabanel, en el principio del libro de los Reyes y pareciome escrivirlo aqui, y con su lengoaje eloquente, y dize assi. En el año 252. tomo el Rey de España todos los Reynos de Granada, y por su fortaleza y altives de su coracon, penso como agradecerlo a su dios por averle dado un Reyno semejante, que no lo podia hazer

sino con meter debaxo de sus alas un pueblo que andava en escuridad y esparzido en las tierras, o hecharlos de la suya; por lo cual salio un decreto suyo y dezia el pregon: todas las familias de Israel: que fueren babtizadas y adoraren el dios de las gentes, comeran lo mejor de la tierra, como yo, y moraran en la tierra, trataran en ella, y a lo contrario, salgan de las tierras de España Sevilla, Mallorca y Serdeña que estan debaxo de mi poder, y dentro de tres mezes no quede persona en todo mi Reyno de quantos quizieren seguir la ley de Moseh. En este tiempo estava yo en la corte, trabaje, afligime y hable al Rey dos y tres veces, como pude, para suplicarle, diziendo: ten piedad de nosotros. O rey, porque hazes esto a tus siervos? ponles quantas imposiciones quizieres de plata y oro, y todo lo que cada uno posee y te lo dara, busque a mis mejores amigos que hablavan al Rey que rogassen por mi y juntaronse para hablarle, por quitarle de tal pensamiento, pues solo era para ruina de los Iudios, pero como aspid sordo serrava sus oídos, y ninguna cosa le bastava, y la reina estava a su lado para enmalecerlo, y le persuadio alo que queria, trabajamos, y no huvo remedio, alivio ni quietud, y oyo el pueblo este mal y enlutaronse y en todo lugar, que se publicava aquella sentencia, estavan los Iudios en aflicion grande, y tal que no avia visto otro semejante, desde el dia que fue cautivo Iuda de su tierra, a las estrañas, y dezia uno a otro, tomemos fuerça por amor de nuestro pueblo y ley de nuestro Dio, si uivieramos vivamos, y si murieremos muramos, no profanemos nuestro firmamento, no volvamos atras nuestro coraçon y vamos en nombre de nuestro Dio y anduvieron sin fuerça trezientos mil a pie y yo entre ellos, moços, viejos, niños y mugeres en un dia, de todas las províncias del rey, para la parte que pudiessen allar, y el Señor les acompaño, y algunos se fueron a Portugal, otros mas cercanos a Navarra y padecieron males grandes, quebrantos, hambre, peste y algunos se metieron en navios, y tambien alli padecieron y muchos fueron vendidos por siervos y criados en todas las provincias de las gentes, y muchos se ahogaron en el mar, y otros se quemaron en el, quemandose los navios; en resolucion todos los males los persiguieron, qual para espada, espada, y hizo el Dio que los viniesse la peste y fueron por espanto a todos los Reynos de la tierra, asta que fueron consumidos y acabados, y quedaron muy pocos de los muchos que eran, sea el

nombre del Señor bendito.

La 52. ohi a ciertos viejos que salieron de España, que huvo peste en una de las naos, y el maestre los echo en la playa, donde no avia poblado, y alli murieron la mayor parte dellos de hambre y algunos quizíeron caminar por su pie asta allar gente y entre ellos avia un Iudio con su muger, y hijo, y esforçaronse para caminar, y la muger como no acostumbrada, se desmayo y murio, y el marido que llevaua los niños se desmayo, y ellos del mismo modo, por causa del hambre, y despertado del desmayo allo los hijos muertos, y levantandose en pie dixo, Señor del mundo, mis ansias y peccados me inclinan a que dexe tu ley, pero sabe que aunque peze a todos ellos he de morir Iudio y no bastara lo que vino y puede venir sobre mi, para mudarme, y cogio tierra y yervas y cubrió con ellas a los niños, y fue a buscar algun poblado, y la compañia de Iudios no espero, por no morir tambien, y cada cual estava divertido en las angustias de su alma, y no podia remedar las de sus compañeros.

La 53 fue de aquellos que fueron a Fez, sobre los cuales pessaron los castigos divinos, y en particular hambre grandissima y tal, que no les dexavan los moradores de la tierra viviesen en las ciudades porque no encareciesen los mantenimientos, y hizieron sus tiendas en el campo, y sustentavanse de yerbas, y aun cuando las allavan, que por la gran sequedad avia algunas pocas raizes y murian muchos, sin aver quien los sepultasse, que no tenian fuerça los que quedavan por la flanqueza de la hambre, y en sabat cogian las yerbas con la boca y consolavanse que no las arrancavan con las manos, y acontecio allí una cosa jamas oida, que vino un Arabe y vio una moca Iudia hermosa y le hizo violencia delante de su padre y madre y se fue y passada media hora bolvio y teniendo un alfange en la mano se la metio por el vientre de la moca, diziendole la madre. Oh tirano porque hazes esto? Respondio; temi que quedasse preñada, y el niño fuese Iudio. Ved y oyd, si huvo cosa semejante en el mundo? Tambien alli una muger pobre vía que su hijo se desmayaba, y no tenía con que acudirle, y que no era possible dexar de morir y levanto una piedra y hechosela sobre la cabeça y murio, y despues desto se hirio, de modo que murio despues del.

La 54. En otro lugar junto a Fez avia una não grande, y los niños Iudios ivan cerca de aquel lugar, llamado Sale, para sacar de la mar lo que allassen para sustentarse, y el maestre los llamo a la

orilla y dio a cada uno un pedaço de pan, lo que viendo los niños se alegraron mucho y fueron a dezirselo a otros, al siguiente dia vinieron a la fame mocos a la orilla, como ciento y sincoenta y dixoles el maestre que entrassen en su não y que los hartaria, y entrados, levanto la vela, y los llevo a todos, y oyendolo los ludios y principalmente las madres, salieron a la playa, y exclamaron y no les aprovecho y hicieron un llanto jamas aydo, y este maldito aparto de los mocos hermosos, que tenia y diolos de presente a los principes de la tierra y la resta vendio a tierras estranas…

La 59. Que diremos de lo que se decreto en Lisboa? y el tomar los moços y hecharlos en las Illas perdidas, donde no avia gente? Y quando los tomaron por orden del Rey, y eran llevados a los navios, el llanto grande y clamor de las mugeres, sin piedad, ni quien hablarse por ellos, y huvo una muger, aquien avian tomado seis hijos, y oyendo que salia el Rey a la Iglezia se hecho a los pies de su cavallo, pidiendole le dexasse un hijo pequeño y no quiso oyrla, diziendo a sus criados hechalda de delante mi, y ella se lo pidio con mayores boces, y reprehendiale, dixo el Rey. Dexalda que es como la perra, quando le quitan sus cachorrillos. Vea el Señor y juzgue los agravios hechos a su pueblo; y dixeron algunos que este decreto fue porque los desterrados de España prometieron al Rey una cierta suma, para que los recibiese en su Reyno, y en el fin muchos dellos no lo pagaron, y desto nacio este miserable sucesso, y muchos moços murieron en los navios por la mudança del mantenimiento y ayres, y muchos entrando en las islas, fueron tragados de las serpientes, que avia en las orillas del mar.

La 60. fue un decreto de muerte en Lisboa, yo estava fuera de la ciudad, y despues de algunos dias, bolviendo a ella, me lo contaron por diferentes modos, mas en lo que acordaron era un mal muy grande y fue que en la noche de Pesah allaron ciertos cristianos a los judios forçados, que estavan comiendo cencerias y yerbas amargas, y truxeronlos delante del Rey, y el los mando prender, hasta que se hiciese justicia, en este tiempo avia hambre en la tierra y dezian que aquel mal procedía por causa de los Iudios, y oyendo esto los predicadores puzieron la mira en dar ayuda a los que tenian esta opinion, y levantose un predicador en su Iglesia y dixo algunas cosas contra los Iudios, y hizieron una imagen horadada con una puerta atras y el pecho de vidrio y tenian puesta alli una candela

escondida y dezian que de aquella imagen salia fuego, y todo el pueblo se arrodillaba, y dezia. Ved que milagro tan grande? y esto muestra que Dios juzga a todos los Iudios con fuego, y llego alli uno de los forçados que no avia oydo nada, y dixo simplemente, oxala fuera el milagro de agua y no de fuego, que segun la secura mas necesidad teniamos della; levantaronse los cristianos y dixeron, este escarnecio de nosotros, y luego lo sacaron de alli y lo mataron, y viendole un hermano suyo que llego alli, y diciendo Ay hermano mio! quien te mata? desembaynaron las espadas y cortaronle la cabeça y la hecharon junto del cuerpo muerto; luego se levantaron dos frayles con cruzes y fueron ala placa y pregonaron. Todo aquel que matare Iudio ganara en el otro mundo cien días de perdon. Levantose entonces el pueblo y con las espadas en las manos mataron en tres dias tres mil almas y los arrastravan y llevavan a la plaça, donde los quemavan, y las preñadas hechavan de las ventanas y ponian debaxo las albardas y las criaturas faltavan de muchas madres, y assi otras crueldades indignas de referirse, y dezian que era el odio de un Iudio, llamado mascareñas, que era contratador y les ponia imposiciones, y la prueba desto es que al punto que allaron al dicho mascareñas, cessaron de la matanca y los Iuezes de Lisboa no tenian culpa ninguna, ni los grandes govemadores, que sin ellos lo hizo el vulgo, y procuraron librarles y no pudieron con la furia del pueblo, que se querian bolver contra ellos, y fue fuerça huyr para escapar, y el Rey que era pio, y estava fuera de la ciudad en este tiempo, oyendo aquel miserable sucesso, bolvio a ella, y inquirio el caso, y allo que los frayles lo avian cauzado, y quizo arruinar la Iglezia, de donde salio aquel mal, y los grandes no lo consintieron y queria matar todos los matadores, y los de su consejo le mostraron que avia una ley imperial, que todo el peccado que cometiesse un pueblo de sincoenta hombres y arriba, no fuessen condenados a morir, sino las cabeças del motin; mando entonces el Rey prender a los frayles y sentencio que fuessen quemados, y la ciudad de Lisboa, que se llamava antes leal, mando el Rey que en tiempo de tres años se llamase provincia rebelde.

IMMANUEL ABOAB

Nomologia / o / discursos / legales / compuestos por el virtuoso Haham Rabi / [manuel Aboab de buena / memoria. // Estampados a costa y despeza de sus / herederos, en el año de la / creacion 5839-1629, pp. 291-298.

En el año de mil y quatrocientos y nouenta y dos, siendo Rey de España Fernando llamado el Catolico, desterró de sus estados á todos los Hebreos que habitauan en aquellas tierras, despues de la captiuidad, tanto de Babilonia como de Roma; los quales eran riquissimos de casas y muchas grangerias: sobpena que, no partiendosse dentro del termino de seis mezes, todas sus casas y bienes fuessen confiscados para la Camara Fiscal, los quales como auemos dicho eran muchos. Partiendosse por esta causa, de los Reynos de Castilla, se passaron muchos dellos al de Portugal, por ser tierra mas vezina. En el año de mil y quatrocientos y noventa y siete, auiendo cõtraido parentesco entre los Reyes de Castilla y Portugal, fueron desterrados de Portugal, à requisicion del dicho Rey don Fernando. Mas siendo graue á Emanuel Rey de Portugal, el aver de desterrarlos de sus tierras; resolvió de obligarlos á que se hiziessen Christianos, prometiêdo no molestarlos en ningun tiempo, ni por via Criminal ni en perdimiento de sus bienes; antes los hizo esentos de muchas grauezas y pechas ordinarias del Reyno. Por muerte de Manuel sucedio en su lugar en el Reyno de Portugal Iuan, tercero deste nombre; el que estimulado de otros dixo: Que lo que su padre Manuel auia hecho, no era de ningun valor, cerca de prometerles que no serian molestados, siendo que ellos no viuian como conuenia: y que sin autoridad del Papa de Roma no pudo el dicho su padre conceder tal cosa: a cuya causa queria él que se procediesse contra aquellos que Viuian mal, como en Castilla se hazia contra los Moros. Y mandando á Roma á pedir licencia para anular dichas promessas; no solamente no le fue concedido: mas

antes reprouaron su parecer y loaron y aprouaron las promessas hechas a los dichos por Emanuel su padre: publicando perdon general á todos los presos, que eran hasta mil y quinientos, los quales fueron todos libres. Y esta Bula concedio Clemente Septimo con intervencion de todo el Consistorio de los Cardenales. De nueuo boluio á pedir el Rey don luan dicha licencia, con tantas replicas y treplicas, que le fue concedida del Pontífice. Mas dende á pocos dias fue reuocada, con perdon general á todos los presos, que fueron mil y dozientos: con determinacion que jamas no fuesse dada ni cõcedida dicha licencia, por ser contra razon y derecho. Lo qual sintiendo mucho el Rey don Iuan y el Cardenal su hermano, que en estos ultimos dias Vino a ser Rey de Portugal, sucediendo á Clemente Septimo, el gran Paulo Tercero de casa Farnesia, procuraron que el dicho Pontífice les concediesse poder meter la Inquisicion en su Reyno. No se lo quiso el Papa conceder, diziendo no poder hazerlo, por ser cosa contra toda razón y justicia: antes les confirmaua las promessas hechas por el Rey don Manuel su padre: y que perdonaua á todos los delinquentes, desde el tiempo de la fuerça hasta aquella hora. Lo qual visto por el Rey don luan mando Embaxadores por este solo negocio al Papa, el que no quiso conceder cosa ninguna. Acuya causa se resoluió el Rey don luan que passãdo en aquel tiempo por Roma Carlos Quinto Emperador, victorioso de los Turcos, por auer ganado á Tunez y á la Goleta: auiendo de triumphar, pidiesse esta gracia al Pontífice, de que el Rey de Portugal pudiese meter la Inquisicion en sus Reynos; como era de costumbre de aquellos que triumpharan pedir al Papa lo que mas les agradaua. y pidiendosselo el Emperador, el Pontífice le respondió no poder hazerlo, a causa de los acuerdos y promessas hechas por el Rey don Manuel: y que el se auia hallado por Nuncio Apostolico en Portugal en el año de mil y quatrocientos y nouenta y siete, quando ellos fueron forçados, y violentados á hacerse Christianos. Replicó el Emperador, que sobre el, y sobre su hijo el Principe cayesse tal pecado; y la Sede Apostolica quedasse libre: y ansi se 10 concedio el Papa, por ser el Emperador Carlos Quinto cuñado del Rey don luan de Portugal: y de nueuo se trataua parentesco de casar los hijos, que despues se efectuó. Despues que Paulo Tercero concedió lo dicho, de nueuo hizo perdon general á todos los hasta alli presos, que fueron en numero de mil y

ochocientos. Y no queriendo el Rey obedecer al perdon, ni soltar los presos; pareciendole mal al Pontífice, mandó á este solo negocio por Nuncio á Monsegnor Monte Policiano, que despues fue Cardenal de la Iglesia de Roma. Y no queriendo aun obedecer al Rey, hizo el Nuncio fixar el perdon en las puertas de las iglesias Cathedrales; y el mismo hizo abrir las carceles, de donde salieron mil y ochocientos presos; el que estos negocios trataua en Roma fue el señor Duarte de Paz, Cauallero de la horden de S. Iuan: el qual fue inuestido en Roma de diez hombres enmascarados que le dieron quinze heridas, y le dexaron por muerto: y fue lleguado a casa del señor Phelipo Estrozi, lo qual auiendo sido reportado al Papa Paulo Tercero, lo hizo lleuar al Castillo de Sanet—Angelo, y allí lo hizo curar regiamente. Era este señor muy bien visto del Papa y Cardenales; y de toda la Corte: y en el tiempo en que fue herido estaua en Roma el Emperador Carlos Quinto con su exercito. En el tiempo que se comenco á tratar este negocio con Clemente Septimo, Viendo el quanto instaua el Rey, hizo una Bula, y dió licencia a todos los portugueses de aquella Nacion, para que fuessen a habitar los Estados de la Iglesia; y que quien quisiesse hir á habitar en dichos Estados y quisiessen viuir como en principio, lo pudiessen hazer libremente: y que en ningun tiempo pudiessen ser inquiridos, de como, o en que manera vuiessen viuido en Portugal. Y dicha Bula fue passada por todo el consistorio: la qual acetada y recebida por los dichos Portuguezes, comencaron á partirse algunos dellos á viuir en Ancona, por ser puerto de mar mas comodo que otros. Lo qual sabido por el Rey y Cardenal de Portugal, hizieron pregonar en todo aquel Reyno, que sobpena de la vida y perdimiento de todos sus bienes ninguno fuese ossado á salir del Reyno. Muerto Clemente, sucedio en el Pontificado como auemos dicho Paulo Tercero, el qual confirmo los dichos preuilegios. Despues en el año mil y quinientos y cinquenta, murió Paulo Tercero, y sucedió Iulio Tercero, el qual concedio los dichos preuilegios dados por el Pontífice, y por toda la Sede Apostolica inuiolabiliter. En estos tiempos escriuieron sobre esto muchos Doctores, entre los quales fueron los celeberrimos Alciato, y el Cardenal Parisio *in 2. et 3. parte Consiliorum pro Christianis nouiter conuersis*. Mostrando por razon y de iure que, atento que auian sido forcados, y no por su voluntad conuertidos, no hauian caido, ni cayan en censuras

algunas. Los Principes de Italia, viendo estas razones de iure, concedieron los mismo preuilegios: a saber el Gran Duque Cosmo de Florencia; el Duque Hercules de Ferrara y ha pocos años el Duque Emanuel Feliberto de Saboya: y de todos sus sucesores fueron confirmados. En el año de mil y quatrocientos y novuenta y dos, quando fueron desterrados de Castilla, se lee en la Chronicas de aquel Reyno, que los señores del se quexauan, que sus ciudades y villas quedauan destruidas y deshabitadas: y que si tal cosa vuieran creido, se aurian opuesto al decreto del Rey, y no uieran consentido. Y á esta causa, haziendo consideracion el Rey don Manuel de Portugal, viendo por una parte el daño manifiesto, si los dexaua salir de su Reyno; y por otra, no pudiendo faltar á la promessa hecha al Rey de Castilla; los hizo forçar á la fé, sobpena de la vida que no se partiessen de sus Estados. Fue reprehendido el Rey Catolico de todos los Principes Christianos, y particularmente del Senado de Venecia, como enarra Marco Antonio Sabelico; de que una gente tan vtil assi al publico, como al priuado, la vuiessen desterrado sin ningun genero de pretexto. Y ansi mismo se marauillo mucho el Parlamento de Paris, de tal determinacion. Y cierto que ello fue cosa de marauilla, pues vemos que lo hizo el Senado Veneciano; el qual nunca consideró, o metió en execusion, cosa alguna sin gran juicio; auiendosse auentajado en el gouierno á todas las Republicas, y dexado atras Romanos, Carthaginenses, Athenienses y Doctissimos Lacedemonios. Y aquel Parlamento de Paris, que en gouierno de los negocios, fue siempre prudentissimo. Muchos destos desterrados passaron á Leuante; los quales fueron acariciados de la casa Othomana, marauillandose todos los Reyes sucessores della, de que los Españoles que hazen profesion de prudentes, echassen de sus Reynos tal gente. Antes Sultan Bayazid, y Sultan Soleiman, les recibieron muy bien, y les fue gratissima la venida de dichos Hebreos y assi lo hizieron todos sus sucessores, viendo de quan grande utilidad y beneficio era la estancia de ellos en sus Estados; en el año de mil y quinientos y cinquenta y cinco, siendo electo por Pontífice de Roma Paulo Quarto, llamado antes el Cardenal de Chieti, amicissimo del Cardenal de Portugal, hizo retener los Iudios en Ancona, y en otros lugares de la Iglesia, auiendo los Pontifices sus antecesores, dado preuilegios en nombre de la Sede Apostolica Romana. Licurgo, Solon y Dragon, y todos los

instituidores de Republicas, aconsejan que se abráce y áme á los forasteros, como en los discursos de Se. *in. 7 de Legibus de Rep*. Amplamente se vé. Y por Ley Diuina (como nos lo mando Moseh) no se puede molestar al peregrino, antes (nos dize) amalo como á ti mismo: y acuerdate que peregrino fuyste en Egipto…

Y por euitar prolixidad omito cosas y trataré solamente parte de lo que escriue Osorio *[Hieronimo Osorio, en Rebus Emmanuelis]*, y quanto reprehende al Rey don Manuel, por la fuerça y violencia que hizo á los nuestros. El primer titulo que dá á estos miserables sucessos; y lo pone por postilla en el margen de su libro, es el siguiente: *Iudæorum liberi peruim ad Christianismum per tracti*. Y cuenta como en el fin del año mil y quatrocientos y novuenta y seis, decretó el Rey que todos los Iudios y Moros, que habitauan en su Reyno, y no quisieran hazerse Christianos, vuiessen de salirse de todos sus Estados dentro del breue tiempo; el qual passado, todos los que fuessen hallados en el Reyno, perdida la libertad, quedasen por esclauos del Rey. Yuasse acercando el Plazo (prosigue Osorio) en el qual los Iudios que no quisiessen hazerse Christianos, deuian salir del Reyno, y todos quantos ellos eran se aparejauan con summo affecto, y firme proposito para partirse. Lo que visto por el Rey, y no lo podiendo sufrir, penso vna cosa (como el dize) *facto quidem iniquam, et iniustam*, que de hecho, y realmente, era iniqua y injusta: y fue, mandar que todos los niños Israelitas que no passassen de quatorze años, fuessen sacados de poder de sus propios padres; y apartados dellos los hicieran por fuerça Christianos: nouedad que no pudo hazerse sin grandissima alteracion de los animos, y era (prosigue Osorio) vn espectaculo horrendo, y miserable, ver arrancar los tiernos hijos, de los braços y pechos de las aflictas madres: arrastrar los pobres padres que los tenían asidos, y darles muchos golpes y heridas para sacarselos de las manos: oir los clamores que subían al cielo, los sospiros, gemidos y llantos de que todo estaua lleno. De manera que, fue causa esta crueldad de que muchos de aquellos atribulados padres, echaron sus propios hijos en los pocos; y otros se mataron con sus propias manos, por no ver cosa tan acerba á sus ojos. No paro aqui la crueldad de Manuel, mas passando la fuerca y los engaños adelante, dió causa á su propio Chronista, á hazer el segundo titulo, o postilla con estas palabras: *Vis et dolus Iudaeis illalu*. Y vá contando, como auiendole

prometido en los conciertos que hizieron, que les assignaria tres puertos en el Reyno, en que pusiessen embarcar, que (como oí á mi señor que sea en gloria) eran Lisboa, Setuual y el Puerto, les prohibió la embarcación, en todo otro lugar saluo en Lisboa: a cuya causa se reduxeron todos los Iudios del Reyno á aquella ciudad; á donde despues de mil molestias y extorciones, los metio (como trae el Vsque) como corderos en los establos: y alli forçó los afligidos cuerpos á fingir lo que las almas y entendimiento no creyan ni aprouauan, obra que su mismo Chronista dize: *Fuit quidem hoc neque ex lege, neque et religionefactum*. Consideren por amor del Señor los hombres de limpio entendimiento, y libres de passion, si semejantes violencias pueden imprimir Charater, o hazer efecto alguno. O qual Ley Divuina, o Humana, Gentilica, o Moderna, permite que se fuercen los animos (que el summo Señor crio libres) a creer lo que no creen y á amar lo que aborrecen. Por esso fue esta crueldad reprouada, y reprehendida grauissimamente de muchos Principes del mundo, y de varones doctos. Y su mismo Chronista la reprehende con nueua postilla, y dize libremente: *Regij in Iudæosfacinoris reprehensio*. Por cierto que, con justa causa llama Osorio á las obras que su Rey nos hizo iniquidades, y injusticias; violencias dolocas, y crueldades facinerosas: y las va reprouando con razones elegantissimas, que por no lastimar mas al benigno Lector, no descriuo; y en dicho libro las puede ver si quisiere. El Omnipotente Señor Dio de Israel, apiade sobre su pueblo, no mire á nuestros delictos; y haga por la honra de su sancto nombre.

SAMUEL VSQVE

Op: cit., pp. 195 r a 201 V.

E dos que foram lançados de quelle rreino [*de España*] sempre constantes no judesmo a moor parte se veo a Portugal acordandos a seisçentas casas como Elrey dom Iohaõ segundo da quelle nome em dous cruzados cada pessoa que no rreino entrase dellas e elle lhe premetia de os deixar viver em sua ley e aos que se quisesem partir darlhe embarcaçaõ; Como foram entrados estes corridos ysraelitas em Portugal, veo logo peste como mesageira do mal que ao longe os estaua esperando, de que morreram muitos delles a volta dos cristaõs: da hi a poucos dias que arribaram auue algüs que temendo mais os crueis males dos cristaós ynda que tardam que os continos enconueniétes dos mouros determinaram passarse a Africa e Turquia e pidieram a Elrey embarcacam segura pera o fazer assi como lhes elle era obrigado por sua promesse: por em tendo algúa maa rençaõ conçenida, de tinhaos em palauras, nam lha conçedendo nem neguando, tee que tam emportunado se vio que adeu qual meus dilitos mereçiaõ e a mi me foi profetizado, por que embarcados que foram, cuidando os desuenturados ysraelitas que hiam em poder de amigos mui confiados e seguros acharonse eganados porque leuantadoos cm alto mar, onde seus gritos e clamores nam mouesem a piedade, appessoa algúa, aly os atoram de pees e maôs, desonrãdolhes as molheres ante os olhos, e despojãdoos de tee os vltimos habitos que leuauam vestidos. O senôr jaa que fugiaõ de vergonha das gentes de tamanha traiçaõ e crueldade como acometeram, assaz co 5610 nos era seres tu della testemunha de quem elles nã podiam fugir nem esconderse e donde o remedio de todos nossos males esperamos. Depois que os assi tam cruamente trataram aêmenda que a ysto deram foy leuarênos da ly as terras de Africa no mais deserto lugar delles e aly como agente de peste os lançaram na praya erma e desamparada de todo o socorro humano, vires aqui as criaturas pidir pam e as madres

leuantarem os olhos ao ceeo que lhe acodiese, outros conuidandoos a desesperaçaõ da fome e grande desemparo vireis pera se enterrar fazer as couas; e estando jaa nestes vltimosños das suas vidas leuantaram os olhos e viram sobresi vir húa grande multitudem de mouros e catiualos por que eram entrados sem saluo condouto nem liçença algúa em sua terra e porto que cõ grandes avexaçôes os arrebataram e prenderam, segundo o mal e temeroso estremo em que se achauaó, rreceberam o cautiuerio por vesitaçaõ divuina e grande remedio, Estes depois que foram entrados nã terra os outros yrmaõs que nella habituã os rresgataram e em sua liberdade os puseram, socorrendolhe a sua necessidade e miseria; vinda esta trista noua a Portugal posto que muitos de meus filhos tinhao desejo de passer antes seu cautiueiro em poder de mouros que na cristandade, espantados do caso temeroso nam ousaram pidir pasaje nem per outra via bolir consigo. Ay de mi mizquinho que estas desuenturas com que tu Mosseh e Yeremiahu me ameçastes aquy se compriram Ajuntarey sobre elles males, minhas retos guastarey nelles queimados (seram) com fome consumidos. Entregua seus filhos A fome nam auera prosperidades em teus caminhos mas padeceras força e enjuria e depois seras arrebatado sem auer quem te possa liurar Molher desposaras e outro dormira com ella. Filhos geraras e nam os terras por que yram em cautiueiro…

Depois desta assi temerosa fortuna e tempestade nam tardou outra sobre mi muito mayor, por que dejando este rey achar algúa rrazoada ocasiam deauexarme, mãdou saber se auia entrado mais gente no rreino que aquella das seiscentas casas como fora o acordado, e como quer que a pressa com que de castela sahiã estes corridos filhos meus, nam lhe deu lugar a entrar por conto nem esperar algum aster o derradeíro, acharamse moor numero; todos estes que sobejará disse Elrey que lhe ñcauam cautiuos e escrauos seus, por que como os taes os podese magoar a sua vontade, e executar nelles sua maatençao e nam bastando quererense rresgatar pelo preço que os mais auian entrado nem per outro algum auendose por minha desuentura descuberto na quelle tempo a ylha desantome cujos moradores era lagartos serpes e outras muito peçonhentas bichas e deserta de criaturas rracionaes one desterraua os mal feitores que A morte eram ja obrigados per a justiça, em sua companhia quis tambem que entrasem as ynoçentes criaturas de

todos estos judeos, cujos paes pareçe que ante o juízo diuino erã condenados.

Chegada esta ynfelice e miserauel era em que se auia huã tam fera crueldade de executar, vireis ensanguentar os rostros com as maõs as coitadas madres que dos braços lhe tirauan seus filhos de ate tres anos, de penar as barbas os honrados velhos por que lhe arrebatauan suas entranhas de ante os olhos, e as mal afortunadas criaturas leuantar seus viuos gritos tee o çeeo, vendose a fastar tam despiadosamente de seus amados padres em ydade assi teurra e lastimosa, Lançauanse a os pees de Elrey alguãs cramando que ao menos as deixasen hir a companhar seus filhos, nem ynda a ysto sua piedade se ynclinaua, entre estas ouue hua may que côsiderada a honreda e noua crueza sem mestura de algúa misericordia a seus cramores, arrebatando seu filho nos braços da alta não dentro no tempestuoso mar se lançou e fúdio com a sua unica criatura abraçada: E jaa que com estes estremos tam ynhumanos e crueis aquelles ynoçentes almas do nauio so baso de seus padres apartados foram e no poder dos despiadados enemigos entregues quem vos poderia yrmãos contar o luto das entranhas e do exterior habito com que todos meus filhos se cobriram, os sospiros, as lagrimas os Ays com sangue e foguo mesturados que em todas suas casas se ouuya, nam auendo palauras de consolaçaõ pera aliuio de tamanha dor: por que cada hum tinha causa pera esperar, a muitos conuidaua esta monstruosa crueldade talharse a vida antes do termo que lhe era pela vontade diuina constituido, se outros de sua mingos nam penderam, mas o maridos, a viuvez e soledade entre enemigos de suas amadas molheres arreceuauam, e a elles (algua esperança de verem ynda nalgum tempo suas criaturas) as detinha: finalmente chegados aqueles ynoscêtes, ao lugar deserto de santhome que sua sepoltura avia de ser tiraram os em terra e aly despiadosamente deixando os foram dos grandes lagartos de que aylha era poneada tragados quasi todos: e o rresto que no vêtre da quellas bichas nam entrou A fome e desamparo se consumiram, somête algum que milagrosamente da quella temerosa fortuna foy escapado, O senõr cujo poder o dominio de todo o vniuerso comprende de que paçiençia queres que arme o coraçaõ e alma que a nam faca pedaços a muita força e ympeto de semelhantes tribulaçoês. Vee que nos opremiste e quebrantaste em terra de

draguoês e cobristenos cô sombra de morte [*Salmo 44*] como antes o auia anteuisto e lamentado com outra palauras meu filho Dauid. E sobellos males de yngraterra tornaram ynda aquy a esecutarêse outra vez estos teus ameaços que contra mi fizeste. Teus filhos seram entregues a outros pouos e quando ysto virem teus olhos destilaram continuo (lagrimas) e nam tercas esforco para podelo soportar [Dem 18], Por que os dentes das bestas arremesarei nelles e a furia das serpentes no poo E eu nam ouui Rey neste têpo que me chamardes e for desafligidos [*Yerm. 11*] (porisso) cingete O filha de meu pouo com faca e enuolvuete no poo toma doo como por vnico filo, e planto amarguissimo [*Yerm. 6*]; Ora pois que tam asperas penas ey de tua yra padeçido socorre jaa señor e nam tardes…

Acabado que ouue a morte de arrebatar este Rey dõ Johaõ que perseguido me auia tam cruelmente neste mundo: outro tal meu ymigo rreceveu logo o çeptro em seu lugar, este [*Don Manuel*] nam se deteue muito como ouue acoroa que me nã afariguase, antes mandou a pregoar que todos aquellos judeos que em seu rreino se achauam se fizesem cristaõs ou se faysem de Portugal em hü certo termo e nam se saya o, achados que fosem sendo ynda judeos moresem morte natural e perdesem as fazendas por ysso, este pregam muito entristeçeo todos meus filhos, por que a alma jaa lhe adiuinaua que mor mal outro que desterro queria aquelle ymigo meu acometer, e deiberamse partir, e com perda de seus fazendas se mal entrouxaram pela breuidade do termo e puseronse aponto de sayrse, mas entendida que teue Elrey a rresoluçaõ dos judeos: e quanto poco mostrauaõ estimar o desterro em lugar da troca de sua ley, começou dar a entender sua maa tençaõ mandando que todos os que no rreino auia se recolhesem alixboa com fama que aly lhes queria dar embarcaçaõ, e como os teue juntos mandou que os metesem em húas grandes casas per nome os estaos, onde depois que os vio no curral como ouelhas ao degoleo aparelhadas, acabou suas peçonhentas entranhas de descobrir, e mandoulhes aly noteflcar que elle querya se tornassem todos cristaõs e que o diguesem fazer per amor o que fariam vltimamente por força. Nam bastou estas ameaços pera voltarem meus filhos costas a seu .D. antes com constançia rresponderam que tal nam fariaõ. Vendo Elrey que moores forças eram necessarias para os abalar, entrou em conselho e acordaram apartar de entre os velhos os mancebos de a

tee vinteçinco anos, no qual apartamento lembrandose da quelle fero e ynda tam fresco mal dos filhos aos laguartos e temêdoho muito, com que palauras tristes vos poderey contar as lastimas que de hua parte e doutra se diziaõ e os huy vos e bramidos dos paes e maes que fendiaõ as peras, eos Tigres moueram a piadade.

Como os tiueram diuisos fizeramlhe húa pratica venenosas palauras cubertas de triaga, prometendolhes muitos fauores na reino se por amor se conuertesem, mais tam pouco ysto pera mouelos hum põto de sua constançia nambastou; De maneira que achandoos tam firmes como a seus padres, a ellas com grandissima yra arremeteram aquelles executores de minha tentaçaõ, e a hüs pelas pernas e braços, e a outros pelo cabelos e pelas barbas arrestando per força os leuaram tee adentro as ygrias e aly lhe deitaram a sua aguoa, e tocando com ella e malalcançando outros lhe ympuseram sobre ysso nomen da cristiandade e os meteram em poder de velhos cristaõs pera os fogignar a rreleguaõ eguarda de sua fee.

Como teueram esta enjusta e violente obra acabada, tornaram aos padres que tam angustiados sostinhaõ jaa a vida que aborreçiaõ, atarlhe aoutro tragno mortal, diizendolhe que seus filhos se auiam conuertido jaa cristaõs que adiuesem elles assi fazer se queriaõ ter vida em ma companhia: nem a ysto os velhos se abalarã, tee que Elrey lhes mandou tirar o comer e beber por tres dias contínuos pera com a angustia da fome os tentar, o que elles tambem muy animosamente soportaram; Vendo El rey que ynda ysto na bastaua, que se mais com fome os pauase pereceriaõ: detreminou vsar cõ elles a violencia que auia vsado com seus filhos, e arrastrandoos pellas pernas, outros pellas barbas e cabelos, dandolhes punhapedas no rosto, e espançãdoos, As ygrejas onde lhe deitarã a agoa, os leuaram, De muitos que grãdes estremas fizeram por se defender foy asimilado entre elles hum o qual fasendo cobrir a seis filhos com seus taleciod, cõ húa sabia pratica esforçando os a morrer pela ley, hü, cõ elles todos ao cabo se matou, e outros molher e marido se enforçarã e aquelles que os quisierã leuar a enterrar forã matados pelos enemigos as lançadas. Muitos ouue que se lançaram em poços e outros des Ianelas a baixo se façiaõ pedaços, e toudos estes corpos ysraelitas assy mortos os leuauam os algoçes de meus mêmbros a queimar ante os olhos de seus yrmaõs, pera mayor medo e temor de

sua crueldad os comprender, Com esta violencia, contra as ley díuinas e humanas ficaram [*anno 1497*] feitos cristaõs muitos corpos, mas nunca nas almas lhes tocou macula, antes sempre tiueram emprimido o selo de sua antigua ley, Quem podera escapar de tua yra o senõr? quando com tanta causa se moue como meus dilitos a espertaram, que tee caa nestas ultimas partes da terra ma branje, pera terem execução estas crueis sentenças que por boca de teus profetas as contra mi dado dizendo.

Lançartea o senõr en todolos pouos de hum cabo da terra a tee finis terre, aly seruiras deuses outros que tu nem teus padres conheceram e semiras a teu ymigo e sede: o qual jugo de ferro pora sobre com fome teu pescoço [*Deut. 28*]. E todolos que ficaram desta geraçaõ maa antes escolheram a morte que a vida, E nodia (desta) sua trebuleçaõ (na terra alhea) voltarlhe ey as costas e nam aface assi como elles me voltarã as costas e nã aface e adorarã deuses alheos (em suas terras) [*Yerm 7*].

Por em (a verdade he) que se nos esquecemos do nome do nosso. D. e aleuantamos nossos palmos ao deus alheo nam deixa o senõr de escudrinhar ysto (que ha cõ força) por que elle sabe os secretos do coraçaó [Salmo *44*]…

Desta tribulaçaõ a quinze anos socedeo no rreino Elrey dom Johaõ terceiro deste nome e com sua vinda muito mayores rreçeos e angustias em minha alma sobreuieram pela maa inclinaçaõ que sendo prinçipe contre este aflito pouo mostrou, tee este tomar a possissam do rreino a aviaõse os nouos cristaõs tãto engolfado no mudo e seus enganos que quasi hiam esqueceu de sua antigua ley e perdiaö os temor da quella fonte donde nos mana a vida, com a muita rriqueza que ad queriaõ diuidades e oñcios nobres que no rreino alcancauaõ, acharanse jaa pacíficas por que ymitauã muito ao pouo cristaõ, dado caso que o secreto de suas almas nuca mudaram.

ASCAMOTH O REGLAMENTO DE LAS TRES CONGREGACIONES UNIFICADAS DE ÁMSTERDAM

As condições da União sam, summariadas, as seguintes:

l.º— Todos os bens das tres Keilot —Bet Jahacob, Neve Salom e Bet Israel ficam communs.

2.º— De futuro só haverá uma Congregação e sob todos os penas e Heremot, segundo o estilo de Veneza, se prohíbe a formação de qualquer outra nem mesmo a reunião de 10 pessoas, com o intuito de scisão, sob pena de serem postos em herem e apartados da Nação.

3.º— A Congr. faz-se para os Judeos da Nação Portug. e Esp. que está o venham a estar em Amst. As d,outras nações podem ser admittidas a rezar, se o Mahamad o entender assim.

4.º— Para administração e governo de Kaal e Nação os 15 dos tres Mahamad elegerão Mahamad de 7 pessoas —6 Parnassim, 1 Gabai.

5.º— O dito Mahamad tratará immediatamente de das Escamoth das tres Congr. escolher as que hajam de subsistir.

6.º— Cada Mahamad no princípio do anno fará a eleição do que lhe deve succeder.

7.º— *[Normas de emisión y recuento de votos.]*

8.º— Os novos eleitos devem sempre aproveitarse da experiencia dos que os antecederam, alguns dos quaes lhes assistirão.

9.º— Ordem de precedencia nas cerimonias.

10.º— Só podem ser eleitos os que, pelo menos, tenham tres annos de Judaismo.

ll.º— [Normas de recuento de votos].

l2.º-«As decisões do Mahamad são irreformaveis e fazem authoridade absoluta.

Os que as contestarem soffrem a pena de Herem.

13.º— É o Mahamad quem distribue os logares aos homens nã Congregação, onde e como lhe parecer, mas com igualdade. As

mulheres assentamse nos logares que acharem vazios.

l4.º— Para acudir às despesas do Kaal e Nação o Mahamad abre finta geral por um anno, fintando os Yehadim cabeças de casal nas sommas que entender, a pagar em duas prestações a 1.ª por todo o mes de Nisam, a 2.ª até vespera de Kipur.

15.º— Sobre impostos e seus pagamentos continuava o anteriormente establecido.

16.º— Em caso de saida dalgum Iehidim da Congr. obriguese a pagar o que dever, mas não se proceda com rigor contra elle, não sendo caso em que a lei deva intervir.

l7.º— Manda conservar os Officiaes das tres Congregações agora reunidas numa só.

18.º— Disõe que se facam bancos para os Hahamim.

l9.º— Haverá darasiot [*oraciones*] todos os Sabahot e festas pelos mêmbros do Mahamad.

20.º— Todos os dirim serão resolvidos pelos Hahamim e caso alguns dos Iehidim sustente o contrario será excluído do serviço da Congregação.

21.º— E o Mahamad quem deve eleger 6 Parnassim para servirem no Talmud Tora e aquelle e estes farão os Escamot.

22.º— Eis os cargos e seus titulares: *Mordehay de Castro* ensinará aos meninos a lição do alfabet e ajuntar, e receberá anualmente Fl. 150

Joseph de Faro ensinará a ler por cima e principio de Parasa.» 250

Jacob Gomes ensinará Parasa em hebr. com tahamim.» 250

Abraham Baruh terá officio de Hazan e ensinará Parasa em Ladino e receberá Fl.350 e mais para casa 50 que somma 390

O Haham *Ishac Aboab* ensinará Gr. e la lição de Guemara e fará os Parasiot da Esiva da noite e receberá 450

O Haham *Menasse Ben Israel* com obrigação de darsar cada mes em Sabat e receberá 150

O Haham *Saul Levi Mortera* ensinará lição grande de Guemara e fará 3 darasiot cada Roshodes e receberá 100 sestos de turfa e Fl. 600

O Haham *David Pardo* por Procurador de Misvot e adjunto ao Administrador de Betahim e pelos servicos já feitos e que de futuro prestará receberá 100 sestos de turfa e Fl. 500

Immanuel Abendana como Hazan da Hebra 60

O Samas *Iahacob Franco*, ás ordens do Mahamad 180

O Samas *Abraham Pelegrino*, idem 160

O Samas Daniel del Valle, idem 140

23.º— Nas *Asurot* que se offerecerem tanto de Noivos, como de Noivos de Lei e de filho nascido ha certas disposicões a observar que aqui se estipulam.

24.º— Sobre o logar dos mesmos.

25.º— A distribuicão de certos logares será feita por sorte.

26.º— Menos a dos convertidos que de novo se circumeidem ou a daquelles a quem nascer filha.

27.º— Providencia sobre o caso dos ausentes.

28.º— Os que por sorte forem chamados a sefer podem prometter o que quizerem, comtanto que a Lª promessa seja para a sedaca.

29.º— As pessoas que não estejam a sefer não poderão prometter pela saude dºoutra pessoa.

30.º— Para a idministrição da Hebra de Bicoer-Chohim o Mahamad deve eleger 6 Parnassim, os quaes ferão os Escamot, com obrigação de assistir às suas obrigações sob pena de l Fl, faltando.

31.º— Aos Abelim que houver deve mandarse comida no valor de 4 e 5 F]. e não mais.

32.º— Os pobres admittidos a Roshodes da Sedaca devem ter bom comportamento, não se podendo dar a nenhuma Casa quantia superior a Fl. 2.

33.º— As questões sobre materias de fazenda «não sendo sobre letras de cambio e arresto em que a demora poderia prejudicar» devem ser resolvidas perante o Mahamad, nomeando-se uma especie de tribunal arbitral de homens para a solução.

34.º— Acautela a circumstancial possivel de qualquer dos mêmbros de Mahamad ser parente das partes.

35.º— Não se poderá mandar dizer Escava por nenhum defunto que não haja fallecido no mesmo anno.

36.º— A Misva e Irmandade de Eshaim a o presente situada no Kahal Kados de Bet Jacob continuará subsistindo como está.

37.º— Para notarem e cobrarem o que se prometter a Terra Santa e Captivos o Mahamad elegerá Gabai e o fazer Nedava se o entender necessario.

38.º— O Mahamad só poderá dispor do rendimento do Kaal imposto annualmente.

39.º— O Hazan nunca chamará a sefer nem deitará Miseberah a qualquer pessoa sem ordem do Mahamad, sob pena de 3 Fl.

40.º— O Sofar em dia de Ros-asana deve tocar-se nã Musaf e á volta d'ella.

41.º— O que tiver sido offerecido ás tres Kehilot em obrigações ou encargos subsistirá assim mesmo.

42.º— Prohibe qualquer revogação ás resoluções tomadas e expresas nos 41 artt. asignandose no fim Selomoh Abaz, Joseph Cohen, Joseph Abenacar, Abraham Aboab, Matatias Aboab, Aron Cohen.

43.º— Contem a aprovação dos 42 artt. anteriores pelos deputados mandando que fossem publicados em sabat 6 de Kisleu como foram lidos e appr, modificandose tam sómente o cap. 25.

ASCAMOTH O REGLAMENTO DE TALMUD TORA

Ascamoth pelos quaes será governado o KK do Talmud Torah de Amsterdam, que Deus augmente, recopiladas e escolhidas de todas as que havia nã Nação, novamente revistas, em algo acrescentadas e appr. pelo srs. do Mahamad q este anno foram eleitos em conformidade do cap. 5 dos Novos acordos da nação. Amsterdam 22 Tamus 5399.

l.º— Mahamad tem auctoridade absoluta e incontestavel, ninguem pode ir contra as suas determinações sob pena de *herem*.

2.º— Não serão eleitos num Mahamad Pai com filho, irmão com irmão, avô com neto, tio com sobrinho, sogro com genro, primos com irmãos, cunhado com cunhado, nem parente nestes graos.

3.º— Nenhum dos sete eleitos para o Mahamad se pode recusar a servir.

4.º— O Mahamad reunirá nos domingos às horas que o Parnas que presidir mandar indicar pelo Samas. Para casos leves pode funccionar a sessão com 5, para os graves são precisos os 7 chamando-se para qualquer falta um ou mais membros do Mahamad findo.

5.º— As votações podem ser secretas.

6.º— E o Mahamad que fixa as horas da resa.

7.º— São secretas todas as resoluções do M.

8.º— No Sabat á Gadol, antes de se publicar novo Mahamad, o Gabai da Teba lerá a conta dos rendimentos e despesas da Sedaca.

9.º— Os membros do M. ñndo o seu governo voltam a occupar os logares que tinham antes de governar.

10.º— O M. dará conta e fará entrega ao que lhe succeder, depois de Pesah, de livros e bems do Kaal.

11.º— Dispõe sobre cobrança das tintas e sobre as penas em que incorrerão os que se recusarem a paga-las.

12.º— No Sabat antes de cada uma das tres Pascoas far-se—ha Nedaba de Salas Peamim para o M. repartir pelos pobres da Nação.

13.º— Far-se-ha Nedaba igualmente para Terra Santa, para captivos, etc.

14.º— Que no dia de Purim se quitará por toda a Congregação Maot Purim e para a Sedaca e mais caixas afim de repartir pelos pobres o que houver.

15.º— O M. elege vespera de Ros-asana Hatam Tora e Hatam Beresit, a quem se deitará Misebarah no 1.º dia de Rosasana e estes poderão no dia das suas festas repartir os Misvot como lhes parecer.

16.º— Na Esnoga por Simha Tora nem outro tempo não haverá festa nem Enigmas.

17.º— Só o M. fará apagar a cera que ardeo em Kipur, ficando a que restar para a Sedaca.

18.º— Quem quiser accender lampada em Kipur levará o azeite para a Esnoga deitando-se em a talha donde se encherão as lampadas do Kaal, de modo que todos os que levarem azeite destribuem-se por todos os lampadarios que ardem, não se consentindo, fora destas a não ser de prata, colocar nenhuma lampada.

19.º— Ninguem poderá levantar na Esnoga voz para injuriar o seu companheiro, nem nos Medrasim e Escolas do Talmud Tora; nem da porta da Esnoga para dentro, nem a distancia da casa da Esnoga, nã rua; o que o fizer não será admittido na Esnoga sem pagar 50 Fl. para a Sedaca. Da m. sorte ninguem levatará mão contra outrem, nem poderá trazer comsigo espada, daga, pao o quasquer armas ofensivas, salvo bordão para se encostar, sob pena de Herem e multa de 20 libras para de novo ser recebida. Em caso de pendencia com Goim e para su justa defesa poderá trazer armas. A navalha (cuchila) de que cada um usa não é comprehendida na prohibição, mas quem se servir della para maus fins, incorrerá nã pena maior desta Escamoth e Herem se levantará dentro da Camara do Mahamad.

20.º— Não é permittido na Congregação em voz alta dizer seja o que for. Em caso de duvida dirigir-se-ha ao Parnas.

21.º— No caso de vir á Congregacao qualquer Haham de fora, por mas fama, idade e auctoridade que tenha, não será chamado o sefer, nem se lhe poderá dar titulo de Haham.

22.º— Nenhum corrector dentro de la Cong., antes ne depois na Tetila puede fallar nim tratar cousas de negocios, sob pena de Fl. 3.

23.º— Avendo uma semana Berit e noivo o que primero teve a Misvot escolherá de todas as Misvot uma, dividíndo as outras igualmente e o mesmo se entende avendo uma semana 2 Berits e un Noivo ou mais.

24.º— Não se consinta que os que meldam hebraico levantem a voz tan alta como a do Hazam para que em todo o Kaal se saiba a onde vai a Tetila.

[…]

26.º— Ninguem na Esnoga poderá estar levantado salvo que todo o Kaal o esteja ou tomando logar separado.

27.º— Ninguem diga Tetila Minha, nem Arbit sem licença do Mahamad ou na falta d'este, dos velhos que estiverem na Esnoga.

28.º— Ninguem poderá dar lugar na Esnoga nem assentar junto a si qualquer forasteiro novamente vindo mais de um dia, dando parte ao Mahamad ou Parnas para o accomodar.

29.º— Por parte de nehuma Hebra não se poderá publicar, ordenar, nem mandar cousa alguma na Esnoga sem expressa licenca do M. do Kaal.

30.º— Em lugar separado por todas as portas haverá caixas para recolher esmolas para Sedaca, e Eres Israel e Captivos.

31.º— Ninguem poderá pedir Esmola para outros fins dos Iehidim do Kaal, na Congregação ou fora della, nem os sres do Mahamad darão licença para tal.

[…]

33.º— Ninguem poderá tomar a seu serviço creada de seu companheiro sem expressa licença do amo com que ella houvesse servido, sob pena de Fl. 50.

34.º— Os correctores sam obrigados a resolver suas pendencias com os mêmbros do Mahamad, prohibindo-se—lhes chamar quem quer que seja ao Tribunal sob pena de Fl. 12.

35.º— A carne que não fôr sehetada e bodecada pelos Bodeques approvados pelo M. será dada por Nebela e Terefa e não se poderá comer. Ninguem comprará outra carne que não seja da Nação.

36.º— Ninguem poderá vender Carne caser nem queijos caseres sem licença do M. sob pena de os perder para a Sedaca.

37.º— Nenhum judeu poderá imprimir nesta cidade ou fóra della livros ladinos, nem hebraicos sem expressa licenca do M. para serem revistos e emendados, sob pena de os perderem todos para a

Sedaca.

38.º— Ninguem discuta em materia de religião com Goim para que siga a nossa Sta Lei nem lhe diga palavras escandalosas contra a sua crença; o contrario seria perturbar a libertade que gozamos e tornar-nos malquistos por cousa que nem é lei nem obligação.

39.º— Não se circumcide pessoa que não seja de nossa Nação hebrea sem licença do M. com pena de herem, e M. não de licença para circumcidar-se a pessoa que não seja Portugues ou espanhol.

40.º— Ninguem falle sob pena de herem, nestes Estados em nome da Nação salvo os Sre do M. ou quem elles ordenarem.

41.º— Que as Moças Goiot não tragam carne da «Carneceria» nem gallinhas sequitadas, salvo vindo alguma pessoa judaica á vista d,ellas.

42.º— Nenhuma pessoa dê casa de jogo nos dias de jejum de todo o anno, nem jogue em 6as f. á tarde, sob pena de se proceder contra ella fortemente.

43.º— Ninguem se atreva a fazer pasquins nem papeis difamatorios por si ou por outrem, sob pena de herem e apartado da Nação com todas as maldições da nossa Santa Lei, devendo ser demas castigado rigorosamente conforme o entender o M.

44.º— Ninguem de qualquer qualidade que seja, visite casa de mulher parida se não depois 15 dias, salvo sendo mandado chamar e indo não leve cousas de cheiro, pelo dano que pode causar.

45.º— Prendendo os sres justica algum judeu por cousas mal feitas, roubos, embustes e outras insolencias feitas de proposito, ou cousas facinorosas, mal parecidas e pensando os taes que a Nação lhes poderá acudir —não se gaste tempo com taes sugeitos, nem dinheiro e deixem os sres do M. fazer a justica que parecer.

46.º— Não se deitem Eremot, nem penas de Beraha sobre differenças que tenham os nossos judeus com Goiot.

47.º— Ninguem de Guet nem o escreva sem expressa licença e ordem do M. sob pena de herem, em que incorrem tambem as testemunhas que assistirem.

48.º— O imposto da fazenda para fóra pague-se da souma que importar, e da fazenda que vem de fóra pague-se estando vendida do que importar o rendimento bruto.

49.º— Não se poderá nesta terra nem mandar vir de fóra moeda de 2 Placas, nem soldos que hajam sido vendidos e prohibidos aqui

pelos Sres, nem se poderá vender fazenda para receber o pagamento do nosso dinheiro, isto sob pena de Herem e Fl.60 para a Sedaca e perda do officio, tendo-o.

50.º— E não haya compradores de doitos para ganhar voltando a dalos ao Povo, sob pena de Beraha e 6 Fl. para a Sedaca.

5l.º— Não haja acompanhamento de Noivos nem Abelim para evitar facto que em taes acompanhamentos podem succeder e sermos notados dos sres da terra.

52.º— Que as peças que se venderem em pregão da Misva do Emprestimo, é claro, fiquem arrematadas a quem as comprar totalmente, sem replica.

53.º— Os Darasiot do Anno, como em Sabat a Gadol, Sabat Sirah, em Sebuot, Sabat naham, Sabat tesuba, Sabat panuca e Sabat micamoha, ninguem de fóra os poderá pedir, nem occupat, mas darsarão sempre nellas os Hahamim a quem competir. Nenhum mancebo que não tenha 25 annos poderá darsar de manha, salvo se for casado; os menores desta idade poderão obter licença para darsar a tarde, sendo os seus Darasiot revistos pelo Haham.

54.º— Nas Tefilot de Ros-asana e Kipur acompanharão nos lados da Teba ao Hazam dois dos Hahamim.

55.º— Se for necessario accrescentar ou diminuir algumas cousas nestas Ascamoth pode o Mahamat fazê-lo não sendo cousa todavia, que vá de encontro ao que nelles se resolve.

56.º— Estes Ascamoth serão lidos pelo gabai todos os annos em alta voz da Teba de pois de começar a servir cada M. ou seja para os dar a conhecer a quem os ignore ou para avivar a sua lebrança a quem de elles estiver esquecido.

op. cit., pp. 3-4.

Passando a saber a data da Vinda dos da nossa nação certa Achey que Os Primeyros Judeos que vierão fogindo das ferroses crueldad[e]s das Inquisições de Espanha & Portugal, ao abrigo da Humana Benignid[ad]e dos Soberanos das Sette Provincias Unidas. Foráo os q[uel Conduzio as prayas desta Cidade o veneravel Haham R[abi] Mosseh Ury Levi (p[ar]a Alicerce d'este Nosso Kaa1:) No A[nn]0 5340, Anno 1580 Barios Parte 1.a pag[in]a 397.

O mesmo Barios no seu Governo popular Judaico p[ar]te] pag[in]a 488 & 489 Diz que no A[nn]o 5350-1590 Abrogarão os Estad[o]s a Inquizição, o que atrahio os Judeos dºEsp[anh]a e Portugal & forão bem recebid[o]s do Magistrado & Começa a Libertade do Judaísmo Publicamente no A[nn]o 5357 A[nn]o 1597 & mais o d[i]to Barios p[ar]te 1 pag[in]a 47.ª.

Inda outra 3ra. Anotação fez o mencionado Barios Dizendo, Em 4 Abril 1593 A[nn]o 5353 da Criação do mundo chegarão os Prim[ei]ro[s] Judeos a Esta Cidade Barios parte 2da. pag[in]a 310. Em Huma Memoria para os Siglos Futuros, que Imprimio O Netto de d[it]o Uri Levi (como na m[inh]a Colecção de Antiquidades Letra A) Vemos diz haver sucedido em o A[nn]o 5364-1604. A vista destas 4. Eras differentes, entram[o]s na confuzão e Incerteza da verdade; de feito ordinario das Antiquidades. Eu não obstante ysso (sem passar aa temeridade de affirmat por certo) tenho por Admicivel a 3a anotação: por 3 Cauzas. A prim[eir]a p[e]la circunstancia de estar nella Assinalado dia & datta. A Segunda, P[e]la conexão que observo desse A[nn]o 1593: com o de 95, no qual reffere o Mesmo Barios, no seu Triumpho del Govierno popular pag[in]a 405: Observarão o Quipur Em Segredo, e forão surprendidos, (como por extenso narrarey em seu lugar); tendo esta da[tt]a do dia S[an]to o mayor Credito p[o]r ser incontrastada: & me parece Incrivel, podessem Celebrar esse jejun 15 a[nn] os do

a[nn]o 80 a 95 ocultamente, sem persecução, sendo mas factível de 93 a 95 p[o]r serem poucos. A Terceyra cauza p[o]rque tenho por veraz ditta 3ra datta do A[nn]o 1593 he Por ser Infallivel, Que a fama de repugnarem estes Estados a Inquizição, a Noticia da Libertade de Consciencia & religião, & a Tranquil possessão q[ue] Lograrão destas Provincias; forão Origem que tantas bem afazendadas familhas, prefferissem estas Terras a outras p[a] ra habitalas. E consultando a Hist[ori]a de Hol[an]da concluo q[ue] Succedeu nã d[it]a 3a Epoca. Epiloguemos a Hist[ori]a— Submergidas Estas Provincias nos abismos das Calamid[ade]s & Persecuções da Espanha, Executad[a]s p[e]lo seu Inhumano ministro o Duque dªAlva, cujo principio foi verter a Inocente sangue dos famosos Condes de Egmont & Hoorne em cadafalso publico, Se revestirão de Valor, & resolverão Expor sua Vida E bens p[e] la Libertade, & principarão na Junta & Congresso Geral Em Dorte, em 19 Junho 1572 a declarar a Guerra a d[it]o Duque. E Em 8. Nov[embr]o 76 concederão tod[a]s as provincias a Liberdade da Observancia da Religião, qualq[ue]r que Fosse e Fizerão Entre ellas Tractado de detfenciva & offenciva Alliança contra a Espanha (Esta he a Pacificação de Gante), tudo o q[ue] se ratificou, em 23 Julho 1579 no Tractado da União, Em Utreque; cujo Art[ig]o 13 contem «Que todas as Provincias serão obrigad[a]s a permetir a cada qual a Libertade de religião e Conciencia, sem persecutar, nem estorvar alguem p[o]r este motivo». Em 27. Julio 1581 Declararão os Estados por nullo o Dominio de Philipe Seg[un]do Rey dºEspanha, sobre Estas Provincias, e dispençarão e absolverão os habitantes d,ellas do juram[en]to de fidelidade. Tratou outra vez a Espanha de fulminar (cavillosamente) a Discordia nas Provincias E Em vez de Lograr Seu designio, Resolveo tamb[e]m a Hollanda de proclamar a Guilh[er]mo 1.º Principe de Orange p[o] r Conde de Hollanda, Em 1584 (q[ue] a Espanha fez asasinar em Delft em 10. Julho d[it]o A[nn]o) E os Estados, Estabelecerão Seu F[ilh]o o Principe Mauricio Em algu[ma]s das suas dignid[ade]s no A[nn]o 1585 o Qual teve nos 3. prim[eir]os anos muitos Tumultos q[ue] aquietar, como tambem q[ue] deffenderse contra o Duque de Parma general da Armada Hespanhola, e não lhe derão pouco q[ue] entend[e]r as cavilosas maquinaçoens do Conde de Lycester Governad[o]r destas Provin[cia]s Instituido p[o]r Elizabet Rainha de Inglaterra (a qual

conhecendo Seu Imprud[en]te procedimento O revogou) por em o supremo poder, que tudo governa a su vontade, Favoreçeo as interpresas do principe p[ar]a a tranquilid[ad]e dos Estados de dia Em dia, & no A[nn]o 1596 contractarão aliança com França e Inglaterra, e Esta he a prim[ei]ra vez Em que cabessas coroadas, reconhecerão aos Estados Absolutos Senhores destas Provincias, sem algu[m]a dependencia. Ate aqui a Hist[ori]a da aqua] venhão a colligir o seguinte. A prim[ei]ra epoca do A[nn]o 1580 foi o t[em]po mais revoltoso destes Estad[o]s que durou the o A[nn]o 88 não sendo verisimel q[ue] Então se Expusesem os nossos a passar por tantos fogos em terras Estranhas, bem Sim, no de 95 ou 96 Ja reconhecidos Absolutos. A Seg[un]da de 1590 Inda que mais aparante que a de 80 tem a forte repugnancia (ademais de não determinar datta) de ser antes de haverem sido reconhecidos por Independ[en]tes (sem reparar no sonho da aprobacão da Inquizicão que narra Barios: que não concorda com a Hist[ori]a) E diggo ultima & positivam[en]te que a 4a epoca do A[nn]o 1604 he Abuziva: fundado Em que no a[nn] o 1596 (Sem Alguma contradicáo) forão estorvados p[e]la Justiça da Terra, no Jejum do Solemne Dia da Espiação, datta que antecede 8 an[no]s a ella. Ate aqui a averigução da datta passem[o]s dela aos successos de algums Individuos.

Aribarão no A[nn]o 5353 a Embden, cid[ad]e Capital da Friza Oriental 2 Navios, com varios Judeos de Castilha (donde com apariencias de Cristões novos, viverão violentad[o]s com Os Coracõcs leais para D[eu]s sollicitando Sua Evasão) E Desembarcarão Suas Mercancias & moveis, Em hu[m]a decente pousada, Estando nella alguns dias, vendo Levar hum pâtto bem cevado, com hum Bilhete com Caracteres Hebraicos, (que não conehcião) apetecerão outro semelhante mandou e Estalajadeiro a procuralo, trouxerão-lhe hum Exendrado, dizendo Ser comprado do Judeo Mos[se]h Ury Levi; Admirados os resemvindos preguntarão; como he isso! ha aqui Judeo? Sim respondeo o dono da Casa & o ditto tem huma Inscripção no Cimo da Sua Porta que diz… A verdade & a Concordia Sostem O universo: Com a Traducção Em Lingoa Latina; O seguinte dia forão alguns delles a visitalo, e com Intervenção de Intérprete, lhe maniffestarão, Erão tambem Filhos de Israel, que dezejavão publicam[en]te Glorfflcar o Nomem S[an] to

de D[eu]s & proffesar a Religião dos Seus Pays, que Em tudo Erão lO. Homes & 4 meninos, dispostos para Se Circoncidar, como D[eu]s manda, assim que achassem oportunidade p[ar]a isso, Estimoulhes muito o d[it]o Ancião Uri Levi, a confiança q[ue] delle Fazião, e lhes respondeo, não se atrevia fazelo nessa Cidade por Ser aReligião dominanta d,ella a Lutherana: mas lhes aconselhou passasem com todos seus bems a Amsterdam; amostrandolhes hum Painel, no qual Estava representada d[it]a cid[a] de & nã face della a Torre de Montalbaan (p[o]r Ser nella a religião dominante a Reformada); que alugassem Caza no Jonkerstraat, (rua anexa a ditta torre) E que em breves Semanas Os Segueria, com Sua Caza e Filhos, & os Circunsidaria, Instruindolhes diariam[en]te nos preceitos de D[eu]s, deulhes hum Sinal que pendurassem fora da janela da Casa que habitassem, para facilitarlhe o achalla: tudo Isso executarão os Sobredittos pasag[ei]ros com a mayor brevidade. Desembarcârãose nesta cidade em 4. Ab[ri]l ditto A[nn]o e Alugarão Caza, proximo a ditta Torre, (que os Portugueses que no Seguim[en]to forão vindo, Equivocabão nominandoa a Torre de Arão, Aluzivo a Aron Uri Levi f[il]ho da d[it]o Ancião, tambem circuncidador. Donde Em espaço de pocas Semanas cumprio o velho o q[ue] lhes avia prometido, e com muita Celebridade & Contento os circuncidou.

O Sobreditto Haham M[osseh] Ury Levi, Nativo de Allemanha, Em 5304 & o Digniss[i]mo D[o]n Jacob Tirado, nacido na Ilha da madeira; Forão os prim[eir]os alicerces desta nossa Congrega. O ditto veneravel Levy Circuncidou 648 peçoas e Seu t[ilh]o Aron (nativo de Embden Em A[nn]o 5338) 931ma peçoa. Ademais da sobredita prim[eir]a Caza que alugarão, no Jonker Straat & habitarão os nossos, mais antigos; tambem viverão em varias cazas no WarmeStraat & Nes, ruas da Cidade velha.

Carta original do cabido da Sé
de Coimbra para el-Rei Dat.ª 8 de outubro
(British Museum, Colección Eggerton [Eg. 2: 084 fl. 520])

Alvaro Gomes residindo na corte de Roma, impetrou alguns benefícios
contra a ordem de Ordens, e cometeu outras culpas, pellas quais
se pedia contra elle, e foi desmatrimonado dellas Ordens, e ultimamente
impetrou hum canonicato da mesma See, e mostrando-lhe a carta
da feita de Roma, huma carta, na qual Ordens lhe ordenava um
bom ofício canonicato bom, este Governo, e encomendando-lhe dis-
da graça q. S.S. lhe fizera concedida, elle não quis fazer, antes
a sua mãe devida, mandou dos ditos canonicatos, e incaõ para um
nome se tomar posse do dito canonicato, e Vice-Rei se lhe tomara de
se Ordens não mandava tomar ao Bispo Vigário pellado mesmo
dolhe antes disso, por quando estava desmatrimonado, e sempre ar
ascu senhorio; e Ordens o operando da coroa dellas Senhor
ordem de Ordens mandou tirar aos ditos ditos
bora q. em nome do procurador do dito Alvaro Gomes, não bastavam
a dita bulla nem os Governos, [illegible]
e estando o [illegible] nestes livros, alcançou
se não ha esta corte, das duas que das culpas que [illegible]
e andando no mesmo [illegible] seguinte [illegible] de Ordens
de lhe perdoar, [illegible]
fazendo com isso capaz para se lhe dar sobre o canonicato
e prebenda de q. S.S. lhe tinha feito [illegible]
lhe dera, [illegible] a sentença que
elle estava dita. Agora chegou a nossa notícia, que
linda alcançado hum breve de S.S. de [illegible]
todas as disordens quotidianas, [illegible]
que lhe fora feita graça do dito canonicato, e prebenda
[illegible] que se lhe dera isso, sem embargo de estar
nesse tempo desmatrimonado. Nem [illegible] por isso, deixa

elle

elle de estar admittido, e deselle dar posse do dito benefício,
o que não sem he sua contra direito, e costume inviolavel
nos Reynos destes Reynos, Mas muito pouco contra o serviço
de V. Magde foi não dare sua Real Pessoa, que as Reuoes
a V. Magde ordena, e não determinadas, ou por outras, ou por
tambem vem ofensas contra a ordem que nesse seu mesmo
direito tomou, e não olhando em nada ganhar os desordens
e quebranas, devidas com Cabo interessantes no seguimento
da igreja, e q. assim de estar em deposito as rendas das
Christandades, não atento que estavam determinadas, e na
da graça de V. Magde, alce que alcancem perdão de
suas culpas, e sejão admittidos, ficando os venefficiados
presentes, cumprindo com suas obrigações e sustentando
o obsequio do Monico da igreja, e por que sem haverem
breves se passão Cartas por elas se fazer execução, sem
nesse Reino se dempor conhecimento da causa, mas
serem antiquas mandas. Na Restituição que se dman
no caso de Alvaro Soares, a de ficar por exemplo. Se
os q. os estão determinados, e estarem de fora. Pe
Senhor a V. Magde nos faça m. mandando dito Alvaro
Soares, bonha o Clamor nesta sua Real Pessoa, e se exe
cute do avisado com uma cousa de qualquer ordem, que
no Ca. e Bedir, ou por Bedir, sem que bello devemos
não se fazer executar, e sem nesta Cidade seremos
ouvidos, por parte desta igreja, na qual com o parti
cular sinal que devemos, pedimos a Deos o
dias de V. Magde. de Ge de 60

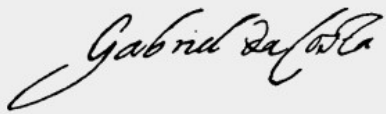
Por parte da See de Vimoza

Gabriel de Costa. 12

Camb. Pinh. Pr.

E. G. 20844.

Firma de Gabriel da Costa — Archivo
de la Universidad de Coimbra, en 1605



Firma de Gabriel da Costa, en 1607

Firma de Uriel da Costa en un libro
de la Comunidad Sefardita
en 1623

DANIEL [MIGUEL] LEVÍ DE BARRIOS

Relacion de los poetas y escritores españoles de la nacion judayca amstelodama. [Reimpreso en la *Révne des Etudes Juives*, París, 1889].

Descrivo los Poetas y Escritores
De España luzes, y de la Ley flores,
En el Amstelodamo Judaismo,
Dulce freno à las furias del abismo.
Judio del destierro Lusitano
Abraham Farrar en el lenguaje Hispano
Los preceptos pinto de la Ley fuerte,
Que coge lauros y enseñancas vierte,
Primo del singular *Jacob Tirado*
que fundo de fervor y zelo armado,
La primer sinagoga Amstelodama,
Y fue a Jerusalem de la Ley flama.
Contra la Inquisicion Jacob Belmonte
Un canto tira del Castalio monte,
Y comico la Historia de Job canta
Infernales espiritus quebranta
David Abenatar Melo harmonioso
Traductor del Psalterio misterioso
Paulo de Pina à Belgas Horizontes
Dialogo instruye de sagrados montes.
El Doctor *Joseph Bueno* con la plata
Del sol, su frente en Helicón levanta
Beve *Himanuel Nehemias* en su fuente,
Ishac de Herrera canta en su corriente.
Fue *Abraham Peregrino* de su Historia
Pluma, y del Judaismo clara gloria.
Del poëma de Hester en sacro coro
Manuel Delgado da esplendor sonoro.

Y corren con su voz en ricas plantas
De Jeremías las Endechas santas.
Ezechiel Rosa del botón Aonio
Respiro la fragancia de Latonio;
Y las semanas de Daniel declara,
De la ciencia astrologia luz clara.
Su hijo, *Semuel Rosa* haze fragancia
Del rosal de su historia à la elegancia,
En la Espada Narvays, por dar congoja
Con una à Marte, al sol con mucha hoja.
Por *David Huziel de Avetar* luze
Lo que en Hispano de Philon traduce,
Jacob de Pina en quanto verso imprime
Realsa lo agudo, lo yocoso exprime.

Con el nombre de *Manuel de Pina* imprimio un libro de varias Poesias, y despues entre otras hizo una rara cancion en la muerte del Jaxam *Saul Levi Mortera*. Antes *Abraham Sacuto Lusitano* depuso la honorífica autoridad que tenia de ser insigne Medico en Lisboa para observar la divina Ley en Amsterdam donde exercio la medicina que escrivio en tres volumenes que admiraron las Universidades de Europa siêdo Autor clasico en toda ella.

Eliau Montalto, dexó por la Ley Mosaica las conveniencias Españolas, y los grandes gajes que tuvo de ser primer Medico de la Reyna de Francia, Maria de Medicis, y del Gran Duque de Toscana por exercer publicamente el Judaismo en Venecia de donde bolvio à Paris, llamado de la propuesta Reyna que le embio diplomas del Rey su marido Henrique Quarto con permision de observar la sacra Ley en Francia con todos sus domesticos, como lo hizo muchos años teniendo consigo al insigne y doctissimo Jaxam Saul Levi Mortera con tanta exactitud, que mandandole el Rey ir a visitar una Princesa aparte tan distante que no podía llegar sino profanando el sancto Sabado, respondio constante que no podia obedecerle: y el Rey le ordenó poner diez postas de carroça paraque llegasse á tiempo, y no prevaricase el sagrado estatuto del Sabado. Hizolo assi, y escrivio tanto en defensa de la Ley sanctissima que se pudieran imprimir no pequeños volumenes pero sus manuscriptos quien los tiene, los estima mas que piedras preciosas.

Rodrigo de Castro, Medico del Senado de Hamburgo, hizo dos famosos libros, uno de la enfermedad de las Mugeres, y otro del Medico Político: y su hijo *Benedito de Castro* (alias *Baruch Nehemias*) fue Medico de la Reyna Christina de Suecia.

El Doctor y Poeta *Ishac Cardoso* que en Madrid se llamó *Fernando Cardoso*, hizo con notable elegancia y erudición los libros que intituló el primero Del color verde, dedicado á Doña *Isabel Henriques*; el segundo De los Provechos de bever nieve, dirigido al Rey Phelipe Quarto; el tercero latino de Philosophia libera con la dedicacion al Senado de Venecia; el quarto de las Excelencias de Israel con la direccion al Amstelodamo y deboto *Jacob de Pinto*, y de quinto Varias Poesias. su hermano *Abraham Cardoso*, Medico del Rey de Tripol, formo el libro de la Escala de Jacob, y otras obras que le acreditan de gran Poeta, Jaxam y Cabalista.

El Doctor *Juda Lumbroso*, ilustre letrado del Presidente del Concejo del Gran Duque de Toscana, se retiró á Venecia por guardar la Ley Sancta, donde profesando la Medicina, escrivio en defensa de la Ley un Tomo de mas de ducientos pliegos contra el sublime Hugo Grocio, Catedratico en la Universidad de Utrech. Su sobrino *David de Acosta Andrada* en Amsterdam es muy versado en los sagrados Escritos, y assistente en las Academias congregaciones, mostrando mas progressos en los estudios que permiten sus muchos negocios, y administracion de la hazienda que Dios le hizo muv abundante.

Moseh Belmonte compuso contra la Idolatria una sonora Silva entre cuyos versos vienen estos:

Si Adam peco, y es Dios el agraviado,
Como puede ser Dios el castigado?

Yosiahu Rosales, hermano del Doctor Rosales, que fue Conde Palatino, compuso en octava rima los Anefaleucis que intitulo de Bocarro. *Custodio Lobo* (alias *Moseh Yesurun Ribero*) hizo conceptuosas Poesías, y gloso admirablemente esta Redondilla:

Si es hija de Dios, porque
La Ley al Hombre da, quando
Sin Ley a la Ley fallando.

Niega la de vida fe?

Doña *Isabel Henriques*, celebre en las Academias de Madrid por su raro ingenio, vino al Judaismo Amstelodamo, donde dexo entre sus obras poeticas esta Decima hecha al Jaxam. *Ishac Aboab* en ocasión de haver nacido en su casa un huevo grandisimo con una corona por cabeça mal interpretada de algunos:

Este assombre, este portento,
Que engañosa fantasia
Basilisco o Aspid cria,
Yerro es el del entendimiento:
Pues si bien se mira atento,
La divina Providencia
Premiando esta tu eloquencia,
En este Monstruo que ves,
Lo grande tu virtud es,
Y la corona tu ciencia.

El Capitán *Moseh Coen Peixoto, Ishac Reynoso*, hijo del gran Doctor *Michael Reynoso, David Antunes, Joseph Bueno*, y otros Poetas Amstelodamos, compusieron los versos de los libros que celebran los martirios de *Ishac Tartas*, de *Abraham Nuñez Bernal*, y de mi deudo *Ishac de Almeyata*.

Entre otras celebres Poesias el Doctor *Miguel de Silveyra* haze el Poema de los Machabeos, *Jacob Uziel*, el de David, y *Antonio Enriquez Gomez* el de Sanson, y el romance que decanta el martirio de Don *Lope de Vera*.

Ishac Orobio Medico eminente
Con sus libros da envidia a lo sapiente.
Y en lo que escrive contra el Atheista
Espinosa, mas clara haze la vista.
Ishac de Silva, con primor facundo
Canto en el Pindo la creacion del Mundo.
Joseph Frunces armados de conceptos
Guardo del Pindo harmonicos preceptos.

Illustró al Pueblo Hebreo Hamburgues con su exemplar observancia Mosayca, y con sus poeticas expresiones, entre las quales viene este Epitafio al Jaxam *Ishac Jesurum* de Hamburgo.

Aqui de un varon ciente
Se resolvo o corpo en terra,
Que deste Mundo na guerra,
Fes a humildade valente:
Da Ley sancta a o fogo ardente.
Tanto a materia apurou,
Que espiritu se ficou,
Y para subir ligeiro,
A su centro verdadeiro,
O pesado aqui ficou.

El Poeta y Doctor *Mordochay Barracas* logrando la esperança de circuncidarse hizo los elegantes tercetos que empieçan:

Ya llego el fin del desseado dia
Señor de los exercitos del cielo
En que ha tomado puerto el alma mía.

Pedro Teíx(r)eira tradujo de Persa en Español la historia de los Reyes de Persia: escrivio la de Hormuz el viage que hizo de la India, Italia, y mudo en Verona. *Jonas Abravanel* canoro hermano

Del gran *Manuel Thomas* que el «Lusitano-
Phenix» en las Ierceras Islas hizo;
Ilustro de Helicona el cristal rizo;
Y de la Sinagoga Amstelodama
Dulce canto en el coro de la Fama
Que la visito en pompa Reyna Inglesa
Maria flor de Magestad Francesa,
Y el principe de Orange que guerrero
Yerno fue del Ingles Carlos Primero.
Eliau Machorro de apolinea cumbre
A Holanda y al Brasil dio clara lumbre.
Juan de Faria, el cuerdo *Aron Dormido*
Son ruiseñores del Musayco nido.

David Nasi escrivio los primeros tomos Españoles con grande erudicion de la Geographia Blaeuiana: los segundos lineó *Daniel Juda*, alias Don *Nicolas de Oliver y Fullana*, cavallero Mallorquin, Sargento Mayor en Cataluña y circumcidado Coronel de Infantería en Holanda contra Francia, siendo su teniente Capitan Don *Joseph Semah*, que despues tuvo el puesto de Capitan. Oy el propuesto Fullana es Cosmographo de la Magestad Catholica, y author de insignes libros de Cosmographia. Su muger *Rebecca* por otro nombre Doña *Isabel Correa*, tiene hecho un libro de varias Poesias, y el erudito *Thomas de Pinedo*, alias *Ishac de Pinedo*, ilumino en su traduccion al Geographo Estephano de Griego en Latín y lo dedico al Marques de Mondejar.

Lorenço Escudero, por otro nombre *Abraham Israel*, famoso *Peregrino* de Israel, vivio en Amsterdam con gran miseria por observar tan firme la Ley Mosaica, que el marques de Caracena, Governador de Flandes, no pudiendo con grandes promesas bolverlo a la religion Christiana, lo llevo en su Palacio de Bruselas a sala en sala, hasta entrarlo en una Iglesia por ver si se reduzia mirando de las Imagenes: y quedo tan entero en su firmeza, que se cubrio delante de ellas con el sombrero que antes no tenia puesto en presencia del Marques. Irrito con esta rara accion a los Caballeros y Capitanes que le hizieran pedaços, si por divino impulso, el Marques no les dixera que lo dexassen salir. Fue extremado en la destreça de la espada, en la musica y en el tocar sonoros instumentos. Es uno de sus fructos poeticos este pasquín que fixo en la puerta de una Iglesia.

En esta casa se aumenta
Del Papa su autoridad;
Y aunque se reza por cuenta
No conocen la Unidad.

Abraham Pereira, dignissimo esposo de la virtuosa Donna Sara Pereira, produjo ocho plausibles ramos, llamados el primero *Ishac*, el segundo *Jacob*, el tercero Moseh, el quarto *Aaron*, el quinto *David* con renombres de Pereiras; el sexto Donna *Ribca*, esposa del noble *Jacob de Pinto*, el séptimo *Donna Raquel*, consorte del

debato *Abraham Quitiño*, y el octavo *Donna Judit* que murio doncella. Creció tanto el famoso Arbol de estos ocho ramos, que en el govierno y voluntad de los Iudios Amstelodamos, arraygando las profundas raizes de su prudencia y caridad, hizo benigna sombra aun a la distante Yesiba que mantuvo de la tierra Sancta. Sus fructiferas y doctrinales hojas permanecen en dos salutiferos libros que compuso intitulado uno «Certeza del Camino», y otro «Espejo de la Vanidad del Mundo» que celebraron doctos varones, y este Soneto que compuse entonces.

Cano pera], aunque en virtud facundo,
Das de tu ingenio en rama peregrina
Constante flor de candida doctrina,
De exemplar vida fruto sin segundo.

Con alta copa de saber profundo,
Gran sombra ofreces al que te examina,
Arbol feliz de erudicion Divina,
Luz del espejo en que se mira el mundo.

Amoral passas dende con felizes
Prevenciones el tardo fructo ofreces
Con que a la Vanidad del Suelo enojas

Cuerdo en los ramos, sano en las raizes
Culpas a las costumbres que aborreces,
Aun con tu exemplo mas que con tus hojas.

En el año de 1676 *Ishac Nuñez*, alias Don *Manuel de Belmonte*, Conde Palatino y Residente del Rey de Espana en los Paises Baxos, formo una Academia Poetica, de que fue juez con dos insignes sugetos; uno el Doctor *Ishac de Rocamora* alias *Fray Vicente de Rocamora*, dominico natural de Valencia y Predicador de la Emperatriz Donna Maria de Austria, otro *Ishac Gomez de Soso*, famoso poeta latino y sobrino del Doctor *Semuel Serra*, que imito a Virgilio en la Poesía Latina, El Mantenedor de la Justa Poetica fue yo, y aventureros *Abraham Henriques*, *Moseh Rosa*, *Moseh Dias*, y *Abraham Gomez Silveyra*.

Ilustrola con sus raros enigmas *Jacob Castilo*, muy perito en las

artes liberales, y con sus explicaciones *Abraham Gomez Arauxo* y otros nobles ingenios.

Carta original do cabido da Sé
de Coimbra para el-Rei Dat.ª 8 de outubro
(British Museum, Colección Eggerton [Eg. 2: 084 fl. 520])

MENASSEH BEN ISRAEL

Gratulação / de / MenassehbenIsrael,/ Em Nome de su Naçaõ, / Ao Celossissinio / Principe de Orange / Frederique Henrique,/ Na sua vinda a Nossa Synagoga / de T. T. / Em Companhia da / Serenissima Raynha / Henrica Maria / Dignissima Consorte / do Acigustissimo / Carlos / Rey da grande Britannia, / França, e Hibernia. //Recitada em Amsterdam aos / XXII de Mayo de 5402.

Aos muy nobres, Prudentes, e Magníficos Senhores,
O Senhor DOCTOR ABRAHAM FERRAR,
O Senhor AHARON A-COEN,
O Senhor YEOSUAH YESURUN RODRIGUES,
O Senhor MOSEH DE MESQUITA,
O Senhor JAHACOB COEN ENRIQUES,
O Senhor ABRAHAM FRANCO,
Pamassim e Regentes da Illustre Academia do K. K. de
TALMUD TORA,
ofrece, e dedica esta Oraçaõ Gratulatoria,

Menasseh ben ISRAEL.

Augustissima Henrica Maria Raynha da gram Britania, Sereníssima Princesa Maria, Celsissimo Principe Frederique Henrique, Ilustríssimo Wilhelmo, e todos os mais presentes Nobilissimos e Amplissimos senhores.

Sejame concedida licenca Augustissima Raynha, se diante de Vossa Real Magestade, expremir neste felice dia, hua pequena parte dos summos louvores de Vossa Alteza, o SERENISSIMO PRINCIPE, a quem particularmente, esta nossa oraçaõ se endereça.

Do mesmo modo, que entrando em Jerusalem o grande Alexandro, foy de todos os nossos com universal aplauso e alegria recebido: assi a entrada de Vossa Sereníssima Alteza (que tanto em gloriosa fama, como heroicas obras, naõ cede ao mesmo Alexandro) fes o propio efeyto, nesta Nobilissima e Opulentissima cidade de Amsterdama. E do mesmo Invictissimo Principe, que entre os nossos, ficou por largos tempos a memoria daquelle dia conservada: assi esta em que Vossa Alteza, junto com a Sereníssima Raynha Real Infanta MARIA, Vosso dignise Celsissimo WILHELMO Vosso símo filho, entra (naõ sem exemplo de outros Reys e Principes) a honrar e decorar esta nossa Synagoga, ficará perpetuamente celebrado. A qual felicidade, tanto mais deuemos estimar, quanto mais raramente nos sucede. Mas que muito, que todos geralmente festejem este dia, se em Vossa Invictissim Alteza se vem cifradas juntamente, todas as virtudes que fazem felicissimo hum Princípe. Vesse resplandecer em Vossa Alteza primeyramente, asoberana virtude da Justiça: poys com ella, junto com os muy Altos e poderosos Estados das Províncias vnidas, se sustenta e governa toda esta Nobilissima Republica; tanto que sem alguma queyxa antes com universal amor, leva Vossa Alteza tras si, todos os animos. E do fruto e benefício desta justiça, nos tambem os Lusitanos podemos testificar. Poys privados de nossa liberdade, e despidos dos proprios bems, fugindo ao gremio e amparo de Vossa Alteza, a virtude da Fortaleza, de tal sorte, que naõ digo em o meu humilde estilo, mas nem otro algum muy realsado, podera com palabras exaltar. Foy antiguamente por Matatias Illustre e valeroso sacerdote, libertada a Iudea das tiranias e grave sugeiçao do cruel Antiocho Epiphanes: assi aquelle famossissimo WILHELMO Illustrissimo pai de Vossa Alteza, libertou a Holanda das tiranias cruelissimas da Espanha. Resistio despoys disso toda a força dos mesmos adversarios, aquelle fortíssimo Iuda, e invencível Machabeo: assi com ygual valor o imitou, o famoso, e Invictissimo MAURICIO, yrmao de Vossa Alteza. Descarregou finalmente o pezo da guerra, nos doys Irmaos Ionatan e Simhon, os quais (pugnando com intrepido animo) conseguirao a desajada liberdade de sua amada patria: assi tambem he so causa Vossa Alteza, que esta florentissima Batavia, goze de hua suavissima e geral tranquilidade: de tal sorte, que tanto se deue oje so a Vossa Alteza, quanto a estes mesmos dois Irmaõs naquelle tempo. E

sejame licito dizer, que ynda mays; poys elles, so os patrios termos deffenderao, e Vossa Alteza os excedeo, e dialatou demodo, que sem ser necessario pregoalo, o testificao claramente as dificultossissimas emprezas das inexpugnaveys cidades de Belduque, Grol, Wesel, Mastrik, Breda, e otras varias prassas: alem da mayor parte do Brasil, e tantas otras prayas conquistadas na ardente Aphrica; todas as quays cousas, causao ygualmente a Vosa Alteza aver adquerido extrema posse, nos libres e afectos animos de todos. E nos tambem, posto que nesta gram Republica, representamos so húa muy pequena parte, no immenso amor e afeiçao que a V. Alteza temos, somos muy grandes. Tanto que nisto, a ninguem otrem cederemos. Conhecendo bem, depender despois de Deus, nossa conservaçao, da saude e bem de Vossa Alteza. E aisi tendo obrigaçao de nos expór a todos os perigos, por o Omnipotente Deus, o mesmo com grande, e generoso animo faremos, pella saude e prosperidade de Vossa Alteza, e dos Illustrissimos Estados gerays, quando for necessario experimentalo, e pedir a ocasiao. Poys naõ ja a Portugal, e Espanha, mas a Holanda, por patria conhecemos. Naó ja a os Reys de Castella, ou Lusitania, mas os Nobilissimos Estados e a Vossa Serenissima Alteza (de cujas felices e victoriosas armas somos protegidos e amparados), reconhecemos por senhores. E assi nos em sinal de gratidao, por os muy Altos e Poderosos Estados, por Vossa Invictissima Alteza, e pello Nobilissimo e prudentissimo Magistrado desta inclita cidade de Amsterdama, cotidianamente ao Omnipotente Deus oramos. E para mays demostraçaõ de nosso afectissimo animo, em memoria deste dia, em que Vossa Alteza se dignou de honrar e lustrar a nossa Synagoga, nos pareceo juntar aas mesmas oraçons, o rogar a Deus pella felicidade do Celsissimo Principe WILHELMO, esperando, lhes naõ seraõ ingratas; poys foraõ sempre estas muy afeytas aos Monarchas da Persia, e Emperadores dos Romanos. E assi farei fin, pedindo ao Altissimo Señor, guarde e exalte a Vossa Serenissima Alteza, junto com o Celsissimo Principe WILHELMO, para bem, e prosperidade nossa; e de toda esta nobilissima e amada Patria.

Informe de la Inquisición sobre Baltasar Orobio de Castro

M[uy] P[oderosol S[eñorl

Con esta rremitimos a V. A. la causa y testificacion que en este Santo Ofñcio ha hecho el Dor Balthasar de Orovio, medico, preso en carceles secretas, contra los doctores Pereda, Simon de Silva Calvo (vecino de Murcia), Reynoso, Nuñez, y Juº DE PRADO (vecino de Antequera), ldo. Serrano (vzº de Vaylen), todos medicos, votados a prision con secrestos de bienes, como V. A. mandará ver; y porque los d[ic]hos solo dize la vecindad y asistencia del doctor Silva en Murcia, Juº de Padro en Antequera y ldo. Serrano en Baylen, mandará V. S. se execute lo q[ue] acordare en las Inquisiciones donde toca, y va el proceso en 8 fojas. G[ua]rde Dios a V. A. Sevilla, 21 de Feb[rer]o 1656

Dor Pº Manjarres de Heredia Dºr D. Pº Gonzalez Guijelmo. En el Cons[ej]o, estando pres[en]te el Illmo. Sr. Ob[is]po Inq[uisid]or G[enera]l, se ha visto la testificacion recibida en essa Iqu[isici]on c[ontr]a Dres Pereda, Simon de Silva Calvo (vzº de Murcia), Reynosso, Nuñez, Jvº DE PRADO (vzº de Antequera), Ido. Serrano (vz de Vaylen), todos medicos, que buelve en 8 f[oj] as; y ha par[eci]do hagais haciendo dilig[enci]a por si alguno de ellos se hallare en esta Corte. Dios os g[uar]de, M[adri]d, 2 marzo 1656.

Lo acordado

que los sussod[ic]hos sean presos en carceles secretas con secuestro de bienes.

Retractación y condena de Juan de Prado

[El conjunto del dossier Juan de Prado ha sido establecido por J. S. Révah en sus exhaustivos trabajos sobre el médico hereje. Véase bibliografía. Recuperamos aquí los documentos más pertinentes para nuestro estudio].

Retractación (1656)

Termo das palabras que os Ssres. do Mahamad ordenarao ao Doittor Daniel de Prado dis[s]esse na Theba:

Por aver tido más opinio[e]ns e mostrado poco zelo no servicio de Deus e de su s[an]ta Ley, subo a[e]sta Theba de orden dos Ssres. do Mahamad, e de minha bontade cofesso diante del D[io] B[endito] e de sua s[an]ta Ley e diante de todo este K[ahal] K[ados] como ei peccado e delinquido, tanto en palabras como en

obras, contra E[l] D[io] B[endito] e sua s[an]ta Ley, escandalisando este K[ahal] K[ados], de que esto mui ar[r]epentido, e pesso humildem[en]te perdão al D[io] B[endito] e sua s[an]ta Ley e a todo este K[ahal] K[ados] polo scandalo que l'ey dado, obrigandome a faser a peniten[ci]a que os Srs. H[a]h[amim] me ão ordenado, e prometo de não reinsidir mais en tais nem semilhantes delitos, e pesso a todas V[ossas] M[erce]d[e]s me acudam a pedir ao S[enho]r do Mundo me perdoe meus peccados e aja misericordia comigo. Seja Pax a Israel.

Dottor Daniel de Prado

Condena (1657)

Termo da resolus[s]ão que se tomou s[obr]e aver posto em herem ao Dor Daniel de Prado.

Avendo sido acuzado o Dor Daniel de Prado diante dos Sres. do Mahamad de aver reensedido em suas más e falsas opinioins contra nos[s]a s[an]ta Ley e seducido com elas a algums mansebos estudantes, e avendo ditos Sres do Mahamad tomado cones[s]imento desta cauza y exsaminado a diversas testemunhas que carearao com dito Daniel de Prado se justificou ser a verdade [a] acuzas[s]ão que se lhe fes, e considerando de quan grande dano era consentir entre nos pes[s]oa tão perjudis[s]ial a boa dotrina e costumes dos Jahedím deste K[ahal] K[ados] y como consta do Livro dos Termos a f[olh] a 407 ja por estes mesmos delitos, o anno passado de 5416 foi condenado por os Sres. do Mahamad que em aquele tempo servirao a que subis[s]e a Teba a pedir perdao a todo o K[ahal] K[ados] e a santa Ley, como consta do dito termo; por tudo o qual os Sres. do Mahamad juntam[en]te com os Sres. H[a]h[amim] unanimemente ordenarão se puzes[s]e em herem a dito Daniel de Prado e fos[s]e apartado da Nas[s]ão, e com as mesmas penas se lhe não pudes[s] e falar, som[en]te a gente de sua caza: o qual decreto se publicou da Teba em primeiros de Reshodes Adar pas[s]ado. E praticando os Sres. do Mahamad algumas vezes sobre a gente de sua caza, dezejando atallar não cays[s]em em algum pres[s]epis[s]io, procurarão buscar meios para mandala ultra mar a partes de Jud[a]ismo, para o qual se deputarão dous Senhores Parnas[s]im que falarão com dito Prado, procurando persuadilo a que o quizes[s]e fazer, que o K[ahal] o ajudaria com

[m]uita larg[u]eza, o qual não quis obedes[s]er escuzandose com rezoins de pouco fundam[en]to, antes pello contrario fazendo muita instansia a que lhe levantas[s]e o herem y se Ihe des[s]e a penitencia que meres[s]ia = Resolverão os Señores do Mahamad fazer Junta dos Sres. velhos da Nas[s]ão abaixo firmados, como se fez, em a qual as[s]istirão tambem os [Senho]res H[a]h[amim] y, avendo se nela relatado largam[en]te tudo o que se avia obrado corn dito Daniel de Prado acordarao todos unanimes se lhe não levantas[s]e o herem, senão yndose ultra mar, com sua caza ou sem ela, com tal condis[s]ão que, se tornar a qualq[u]er parte destes Estados, fica posto no mesmo herem como de antes. E para que conste a todos o que a pas[s]ado sobre isto, hordenarão os Sres. do Mahamad, por todos sete botos, se fizes[s] e termo deste cazo neste livro, firmado de todos:

Joseph de Levy
Moses Morsephia
Isac Abrabanel
Isac Abrabanel
Isac Belmonte
Isac Efraim
Imanuel Barzillay
Imanuel Barzillay
Abraham Pereyra
Abraham Pharar
Abraham Nunes
Abraham Telles
Abraham Osorio
Abraham Abenatar

Termo das palavras que se pronunsiaráo da Teba pello Hazam Imanuel Abenatar contra Daniel de Prado en primeiros de Reshodes Adar pas[s]ado, pello mandado dos Sres. do Mahamad:

Por quanto Daniel de Prado foi convensido com diversas testemunhas, diante dos Señores do Mahamad y dos Sres. H[a] h[amim], de aver reensedido, com escandalo notable, em querer seduzir a diferentes pes[s]oas com pes[s]imas opinioins contra

nos[s]a s[an]ta Ley acordaráo ditos Sres. do Mahamad, com pares[s]er dos Sres. H[a]h[amim], unanimemente, que dito Daniel de Prado seja posto em herem, como o poin, e apartado da Nas[s] ão, e debaixo da dita penna hordenão que ninhum jahid deste K[ahal] K[ados] lhe fale de palavra neim par escrito, nesta sidade nem fora dela, salvo a gente de sua caza; y el Dio aparte o mal de seu povo y pas sobre Israel. hordem dos Sres. do Mahamad.

ABRAHAM TELLES

HEREM DE ESPINOSA (1656)

[Manuscrito de la Biblioteca Ets Haim].

Notta do Herem que se publicou da Theba em 6 de Ab, contra Baruch Espinoza.

Os SSres. do Mahamad fazem saber a V[ossas] M[erce]s como ha diaz q[ue], tendo notícias das más opinioins e obras de Baruch de Espinoza, procurarão p[or] differentes camninhos e promessas retira-lo de seus meios caminhos e não podendo remedialo, antes pello contrario, tendo cada dia mayores noticias das horrendas heregias que praticava e ensinava, e ynormes obras q[ue] obrava, tendo disto m[ui]tas testemunhas fidedignas que depugerão e testemunherão tudo em presenza dos Ssres. Hahamin, deliberarão com seu parecer que ditto Espinoza seja enhermado e apartado da nação de Israel, como actualmente o poin em herem, com o herem seguinte:

Com sentença dos Anjos, com ditto dos Santos, nos enhermamos, apartamos e maldisoamos e praguejamos a Baruch de Espinoza, com consentim[en]to del D[io] B[endito] e consentim[en]to de todo este K[ahal] K[ados], diante dos santos Sepharim estes, com os seis centos e treze preceitos que estão escrittos nelles, com o herem que enheremou Jehosuah a Yeriho, com a maldissão q[ue] maldixe Elisah aos mossos, e com todas as maldis[s]õis que estão escrittas nã Ley. Malditto seja de dia e maldito seja de noute, malditto seja em seu deytar e malditto seja em seu levantar, malditto elle em seu sayr e malditto elle em seu entrar; não quererá A[donai] perdoar a elle, que entonces fumeará o furor de A[donai] e seu zelo neste homem, e yacerá nelle todas as maldis[s]õis as escrittas no libro desta Ley, e arremeterá A[donai] a seu nome debaixo dos ceos e apartalo-a A[donai] para mal de todos os tribus de Ysrael, com todas as maldis[s]õis do firmamento as escritas no libro da Ley esta. E vos os apegados com A[donai], vos[s]o D[eu]s vivos todos vos

oje.

Advirtindo que ning[u]em lhe pode fallar bocalm[en]te nem p[or] escritto, nem dar-lhe nenhum favor, nem debaixo de tecto estar com elle, nem junto de quatro covados, nem leer papel algum feito ou escritto p[or] elle.

Declaración de Fray Tomás Solano y Robles ante la Inquisición de Madrid, el 8 de agosto de 1659

[El documento aparece publicado por primera vez por I. S. Revah, su descubridor, en su Spinoza et le Docteur Juan de Prado, ed. cit., pp. 61-65]

En la villa de Madrid, a 8 dias del mes de Agosto de mil y seiscientos y cinquenta y nuebe años, estando en su audiencia de la tarde el Señor Inquisidor Doctor D. Gabriel de la Calle y Heredia, pareció de su boluntad un religioso del qual, siendo presente, fue recebido juramento en forma debida de derecho, so cargo del qual prometió de decir verdad y guardar secreto, y dijo llamarse Fray Tomas Solano y Robles, de la orden de San Agustin, natural de la ziudad de Tunja en las Indias, residente en esta Villa desde veintiuno de Mayo deste año desta parte, que posa en la calle de la Mançana, en casas de Catalina López, y que es de edad de treinta y dos anos.

Preguntado para qué a pedido audiencia, dijo que la a pedido para decir y manifestar que haviendo este salido de la ciudad de Gueyana, del Nuebo Reyno de Granada en las Indias, para Roma en un nabio llamado Santiago, llegando cerca de las Canarias por el mes de mayo del año pasado de cinquenta y ocho, le rodearon tres navios de Ingleses y le parisionaron, y llebaron a Inglaterra a la ciudad de Londres, donde estubo prisionero dos meses poco mas o menos en una casa que llaman El Colegio, extramuros de ella, carcel diputada para los prisioneros españoles y flamencos, desde adonde salio para dicha ciudad de Londres, adonde estaria hasta quince de Julio del dicho ano, aguardando embarcacion. Y se embarco para Olanda, por no aber hallado otra, y llego a la ciudad de Absterdam a diez y ocho de agosto del dicho año y en ella estubo detenido, aguardando ocasion de yr a Roma o embarcacion para benirse a

España, adonde entendia que estaria el General de su religion a quien benia buscando. Y por no haverse dispuesto ni hallado el comboy necesario para hacer su viaje con seguridad, temeroso de lo que le havia sucedido en la jornada referida, se detubo en la dicha ciudad de Absterdam hasta veintinuno de março deste presente año, que embarco para España y llego a Cadiz a veinticinco de abril.

Y en el discuro de los dichos siete meses que estubo en la dicha ciudad de Absterdam, viviendo y posando en casa Yambrune, natural de Colonia en Alemania, que tiene capilla en su casa, donde se dezian todos los dias dos misas, que la una dezia este y la otra Fray Carlos de Santa Maria, leandes de la orden de San Francisco, que asistía alli por misionario, que es lo mismo que cura, y administra los sacramentos a los Catolicos, vio y trato algunos Judios Judaicantes de cuyos nombres no se acuerda mas que del Doctor Reynoso, medico, vezino de Sevilla y Portugues, y Abraham Israel, tambien medico y Portugues, que decia hera natural de Madrid y no sabe como se llamava aca, y Gonzalo Suarez. Portugues, natural de Mexico. Y los dichos dos medicos, con la ocasion de acudir a curar a este, le dijeron que havia alli un Lorenzo Escudero, que pretendía entrar en su sinagoga de los judios españoles, a la que llaman «Tan multorat» [sic], y que no le querian admitir en ella, por ser alienígena y no saberse que fuera de casta de judíos. Y este entonces procuro buscar al dicho Lorenzo Escudero para disuadirle de tal yntento, como lo hiço en compañia de otros muchos Españoles catolicos, y aunque este y ellos le propusieron la verdad de la fe catolica y el herror en que estaba de quererse apartar de ella, nunca pudieron conseguir de el que desistiese del yntento, dando por raçon que el aber leydo en los libros de Fray Luis de Granada le havia hecho Judio y que lo que deseaba hera hacer su salbacion. Y prosiguiendo el susodicho en este yntento de ser judío y circuncidarse, biendo que la dicha Sinagoga de Talmutorat [sic] no le havia querido admitir, se fue a la Sinagoga de los Judios tudescos que hay en dicha ziudad de Absterdam, y alli le recivieron y se circuncido, segun el dicho Dr. Reynoso y otros delos dichos judios le refirieron a este; y que, de aberle circuncidado mal, havia estado el dicho Escudero Lorenço muy malo, y que la circuncision había sido por el mes de noviembre de cinquenta y ocho. Y este le bio por el mes de diziembre y henero

siguientes, en los sabados en compañia de otros Judios, con unos paños o velos blancos sobre la caveza, como ellos acostumbran para yr a las sinagogas; y le bio entrar en ellas, asi en la de los Judios Españoles como en la de los Tudescos, muchas vezes en compañia de otros Judios; y, desde que se circuncido se nombraba con nombre de Judio Abraham Israel, que ese fue el nombre que se puso, dejando el de Lorenzo que tenia; y despues este no le hablo mas, viendo la resolucion que había tomado; y que para eso a pedido audiencia.

Preguntado de donde sabe que fuese natural y originario el dicho Lorenzo Escudero, y donde hubiese vivido en España, y quanto a que residia en Absterdam, y de donde se havia ydo alla, y por que causa, dijo que este no save de donde sea natural mas de que alli, en Absterdam, en dicho tiempo, oyo decir que havia vivido en Sevilla, casado con Juana de Cisneros, comedianta, y este vio que el susodicho llego a la dicha ciudad de Absterdam a los fines de octubre de cinquenta y ocho, estando este alli, y que llebaba consigo una mujer ynglesa con quien decian yba casado (que no save su nombre) y que yba uyendo de la Inquisicion por haberse casado segunda vez, viviendo la dicha Juana de Cisneros; y no save de que lugar de España se hubiese ydo. Y tambien oyo decir alli que la dicha muger inglesa se había tornado a la ley de los Judios como el dicho Lorenzo Escudero. Y los Judios Portugueses dezian que el no hera Portugues ni le conocían por de su Nacion y casta, y en particular el dicho Dr. Reynoso se lo dijo a este; y que no hera sino Morisco, hijo o descendiente de moros. Y que solo oyo decir en Absterdam que el susodicho havia vivido mucho tiempo en Sevilla, siendo comediante, y en la misma casa que su esposa vive Doña Isabel de Espinosa que le conoce, por aber ella vivido en Sevilla y aberle dicho a este que le bio representar muchas veces y que ese era su officio. Y habiendo este llegado a Sevilla el mes de mayo de este año, estando allí, le imbio un recado Juana de Cisneros, diciendo como havia sabido que havia benido de Absterdam y que havia visto alla al dicho Lorenzo Escudero, su marido, y que se havia tornado Judio, y que este lo declarase, porque ella se quería casar; y este se bino luego y no lo hizo.

Preguntado que otras personas asistían entonces en Absterdam, que ahora esten en España, que puedan saber lo que a declarado.

Dijo que el tiempo que estubo este en Absterdam, asistio tambien Don Manuel Grande de los Cobos, vezino de Sevilla donde vive, casado con Doña Estefania de la Rumbida el qual estubo en Absterdam hasta el mes de Noviembre que salio para Flandes, y vio y supo como el dicho Lorenzo Escudero havia dejado la religion catolica y pasadose a la ley de los Judios; y aora esta en Sevilla, y tambien supo como se había circuncidado. Y lo mismo supo y entendio el Capitan Miguel Perez de Maltranilla, que al presente esta en esta Corte, y Nicolas Ruiz, mercader, vezino de Sevilla, que vive en la calle de los Basilios y esta de paso para Sevilla donde es vezino, y Cornelio Baca, Flamenco, mercader, vezino de Sevilla, que todos asistían por el mismo tiempo que este en Absterdam y vieron y entendieron lo que lleba dicho en quanto al dicho Lorenzo Escudero, porque todos le conocían de Sevilla sino hera el dicho Capitan Maltranilla.

Preguntado que otras personas destos Reynos y de los Señorios de Su Magestad conocio en Absterdam que viviesen como Judios mas que los que a declarado, y si a los dichos dos medicos los vio entrar en la sinagoga y andar en abito de Judios y tratarse como profesores de la ley de Moises.

Dijo que conocio un fulano Pacheco que con nombre de Judio se llamaba Samuel y decían que hera vezino de Sevilla. Y tambien conocio a Antonio Mendez que había vivido en la ciudad de Santa Fe del Nuebo Reyno de Granada, y hera sobrino de Rodrigo Tellez, vezino de Santa Fe, que havia estado preso en la Inquisicion y salio libro, y que aunque tenia nombre de Judio, este no save como se llamaba. Y que tambien conocio a un fulano de Amezquita, vezino de Madrid, y le parece se llamaba Jacob, y a Gonzalo Suarez, natural y vecino de Mexico, donde havia estado en la Inquisicion, y tenia nombre de Judio de que este no se acuerda ni de otras personas. Y todos los referidos heran Portugueses originarios de Portugal; y a todos los referidos los hablo este y ellos a el; y a los dichos dos medicos y al dicho Gonzalo Suarez los procuro este reducir a que se apartasen de la ley de Moises que ellos mismos le confesaban que tenían y profesaban, y no lo pudo conseguir, quedandose como ellos se quedaron perseberantes en seguir la ley de Moises, y como tales profesores de ella vio que se tratavan unos con otros y con los demas Judios que lli residen, y que todos

acudían los sabados a la sinagoga del Talmutorat, asi por la mañana como por la tarde, a sus juntas y predicas y a recar, y lo mismo hacian tambien los viernes por las tardes; y vio que los susodichos tenian en la sinagoga puestos en la caveza los dichos paños con que recaban y asistían en ella, porque fuera de ella ni a estos ni a los arriba referidos les bio con el dicho paño en la caveza, porque no lo usan sino dentro de la dicha sinagoga, a la qual este solia asistir a disputar con los dichos Judaicantes para ver si los podia reducir, y no lo pudo conseguir como a declarado.

Y tambien conocio al Dr. Prado, medico que se llamaba Juan y no sabe que nombre tenia de Judio, que havia estudiado en Alcala, y a un fulano de Espinosa que entiende hera natural de una de las ciudades de Olanda porque havia estudiado en Leidem y hera buen filosofo; los quales profesaban la ley de Moyses y la Sinagoga los había expelido y apartado de ella por aber dado en ateistas; y ellos mismos le dijeron a este que estaban circuncidados y guardaban la ley de los Judios, y que ellos mismo havian mudado de opinion por parecerles que no hera verdadera la dicha Ley y que las almas morían con los cuerpos ni havia Dios sino filosofalmente y que por eso los havian hechado de la Sinagoga; y, aunque sentían las faltas de las limosnas que les deban en la Sinagoga y la comunicacion con los demas Judios, estaban contentos con tener el herror del ateísmo, porque sentían que no havia Dios sino es filosofalmente (como ha declarado) y que las almas morian con los cuerpos y asi no havian menester fee. Preguntado por las señas de los susodichos, donde son originarios y naturales, y adonde han vivido en España, que edad y oñicio tienen, y de que casta y generacion sean.

Dijo que el dicho Lorenzo Escudero es bajo de cuerpo, regordete, un poco castaño oscuro blanco, poco bigote del mismo pelo, de hasta quarenta y quatro años de edad, de oficio farsante, que vivio en Sevilla como a dicho, y de la pregunta no save otra cosa mas de lo que lleba declarado.

Doctor Reynoso es un hombre de buena estatura, blanco, calbo, barba ancha y todo cano, cauello corto cano, de edad de sesenta años, gotoso, que vivio en Sevilla como a dicho, y era medico, y no save otra cosa.

Abraham Ysrrael, pequeño de cuerpo, grueso, poca barba negra, blanco de rostro, de edad de quarenta y cinco años, era barbero y

sangrador, y de la pregunta no save otra cosa.

Pacheco es hombre alto de cuerpo, flaco, entrecano barva y cabello, color trigueño, de edad mas de cinquenta años, que vivio en Sevilla, de officio confitero, y se llamava Samuel, como a dicho, y de la pregunta no sabe otra cosa.

Antonio Mendez de buena estatura, grueso, de buena cara, blanco, pelinegro y algo calvo, de edad de quarenta años, que vivio en Santa Fe, de officio mercader, y de la pregunta no sabe otra cosa.

Amezquita es un hombre alto de cuerpo, flaco y narigon, blanco de rostro y pelinegro, de oñicio mercader, de edad de treinta años, vezino que fue de Madrid, y abra siete esta en Absterdam, y de la pregunta no sabe otra cosa mas de que andubo en las Indias, en la ziudad de Merida en el Nuebo Reyno de Granada, desde donde se fue a Absterdam.

Gonzalo Suarez es un hombre alto de cuerpo, flaco bermejo, grande nariz, ojos açules, pecoso de viruelas, algo calbo, de edad de veintidos años, de officio chocolatero, natural y vezino de Mexico, desde donde se fue a Absterdam abra ocho nuebe años, y de la pregunta no sabe otra cosa.

Doctor Juan de Prado es alto de cuerpo, delgado, narigon, moreno, cauello negro y ojos negros, de edad treinta años, medico que estubo en Alcala de Henares, no save quando ya que se fue a Absterdam, y es descendiente de Judios.

Spinosa es un hombre bajo de cuerpo, de buena cara, blanco, cavello negro, ojos negros, de veintiquatro años de edad, que no tenia officio y hera Judio de nacion.

Preguntado por las señas de la dicha muger Ynglesa con quien fue casado a Absterdam el dicho Lorenzo Escudero, y donde se havian casado, y quanto havia que los dichos Portugueses y personas que conoce en Absterdam que profesaban la ley de Moises havia que se havia ydo alli y vivian en dicha ziudad profesandola, y si supo o entendio de ellos u de otras personas que la hubiesen profesado en otras partes y lugares de estos Reynos, dijo que no save de la dicha muger ynglesa que señas tenia, porque no la bio, ni donde se havia casado. Y que el dicho Dr. Reynoso oyo decir comunmente que havia que estaba en Absterdam once años, y el Abraham Israel, de officio sangrador, havia que estaba allí diez y seis años. Y fulano Pacheco diez y seis o deiz y siete años, y Antonio

Mendes havia que estaba trece años, lo qual oyo decir a ello mismos respetivamente y comunmente a otras personas de los mismos judaicantes que residen alli, y no sabe ni oyo que en otros lugares destos Reynos, donde ellos hubiesen vivido, guardasen la ley de Moises.

Preguntado si sabe que las dichas personas que a declarado son judaicantes tengan correspondencia en España con algunas personas, dijo que es muy comun que todos ellos tratan en España y tienen correspondencia con personas, vezinos y estantes en ella, que no save quales son, y que todo lo que lleba dicho es la verdad, so cargo de su juramento, y que si se acordare de otra cosa lo manifestara en el Santo Oficio, y que no lo dice por Odio ni enemistad, sino por la honrra y gloria de Dios y por su verdad y descargo de su conciencia; y, siendole leydo, dijo estar bien escrito y lo firmo Passo ante mi

Fr. THOMAS SOLANO Y ROBLES,
T. FERNANDO GALLEGO CALDERON

Declaración del Capitán Miguel Pérez de Maltranilla ante la Inquisición de Madrid, el 9 de agosto de 1659

[Véase: I. S. REVAH: *Op. cit.*, pp. 66-68]

En la villa de Madrid, a nuebe dias del mes de Agosto de mil y seiscientos y cinquenta y nuebe años, estando en su audiencia de la mañana el Señor Inquisidor Doctor D. Gabriel de la Calle y Heredia, mando entrar en ella a un hombre del qual, siendo presente, fue recibido juramento en forma debida de derecho, so cargo del qual prometio decir verdad y guardar secreto y dijo llamarse Miguel Perez de Maltranilla, Capitan de Infantería Española en el Ejercito de Flandes, del Terzio de D. Diego de Gonzalez, natural de la villa de Amellugo, dos leguas de Miranda de Ebro, residente en esta Corte desde tres de este presente mes, que posa en la calle de la Luna en casa de Catalina Mate Soloreano, de edad de treinta y quatro años.

Preguntado si save o presume la causa para la que ha sido llamado, dijo que presume sera para ser examinado en raçon de un Español que se a buelto Judio y vive en Absterdam, porque, haviendo dado quenta de ello al Ilustrísimo Señor Obispo Inquisidor General, le mando por un secretario suyo que entiende se llama el Secretario Rivera, que biniese ante el presente Señor Inquisidor a declarar lo que tubiese que decir en raçon del dicho Judio. Y lo que save es que, haviendo este pasado desde Brujas en Flandes, a donde le sucedio una desgracia en un desafio que hubo con el Capitan D. Marcos de Avellaneda, se paso a Olanda por guardarse de la justicia; y estando en La Aya, Corte de la dicha Provincia, por los ultimos del mes de Septiembre del año mil y seis cientos y cinquenta y ocho, yendo un dia por la calle, le llamaron dos o tres Judios Portugueses, de los que alli viven como Judios, que no save como se llaman, y le preguntaron si era Español, y habiendoles

respondido que si, le dijeron si havia conocido en España un comediante muy afamado que se llamava Lorenzo Escudero, y este les dijo que no le havia conocido, pero que tenia noticia de el, y entonces ellos dijeron: «Pues, sepa Vm. que nos a venido a rrogar para ser Judio y, por ser hombre ruin, no le hemos querido admitir, y se fue a la Sinagoga de los Tudescos donde fue admitido y se torno Judio; y esto se lo decimos a Vm. para que sepa ya como los Españoles nos bienen a rogar que los admitamos por Judios y no queremos». Y este les respondio que, si se havia tornado Judio, que se lo llebase el diablo a el y a ellos, y con eso siguio su camino y los dejo. Y haviendose pasado desde La Aya a la ziudad de Absterdam, estando en ella por el mes de noviembre del dicho año, oyo tratar mucho comunmente entre los Españoles del dicho Lorenzo Escudero y como se havia tornado Judio y se havia circuncidado y que decia que el haber leydo en el libro de Fr. Luis de Granada le havia hecho apartarse de la religion catolica y pasarse a la ley de los Judios; lo qual oyo decir a Fr. Tomas Solano, de la orden de San Agustin, que en aquel tiempo estava en Absterdam, y posavan juntos, y a otros Españoles, de cuyos nombres en particular no se acuerda; porque al dicho Lorenzo Escudero nunca le bio, ni save que señas tiene, ni si acudia o no a la sinagoga; y aunque este fue un dia a la que los Judios Portugueses tienen alli, en compañía del dicho Fr. Thomas Solano que fue a arguir con ellos y ber si los podia combencer de su herror, no bio allí al dicho Lorenzo Escudero.

Preguntado de donde hera el dicho Lorenzo Escudero, y quanto havia que estava en Absterdam, y por que causa se havia ydo alla, dijo que de la pregunta no save cosa alguna mas de que oyo decir que el dicho Lorenzo Escudero tenia su muger en Sevilla, que no save como se llama, y que tambien oyo decir que havia llebado otra muger a Absterdam, que se havia casado con ella, que no save como se llama y si era Española u de otra nacion. Iten dice que en Absterdam conocio por el dicho tiempo hasta catorce de henero de este año que salio de dicha ziudad, al de Dr. Reynoso, medico, natural de Sevilla, y a un fulano de Spinosa, que no save de donde era, y al Dr. Prado, tambien medico, y a fulano Pacheco, que oyho decir hera de Sevilla y que alla havia sido confitero y se ocupaba en chocolate y tabaco, y acudían a casa de D. Joseph Guerra, un caballero de Canaria que asistía alli a curarse de mal de lepra,

adonde este tambien acudia, por ser su amigo y correspondiente. Y en las ocasiones que este los bio alli, en el discurso de dos meses que este los bio alli, que serian muchas, porque acudían muy de hordinario a dicha casa y a curar al dicho D. Joseph Guerra y a entretenerse, respectivamente les oyo decir al dicho Dr. Reynoso y al dicho fulano Pacheco como ellos heran Judios y profesaban la ley de ellos y aunque alguna vez les querían dar tocino no le querian; y al dicho Dr. Prado y fulano Spinosa les oyo decir muchas veces como ellos havian sido Judios y profesado la ley de ellos, y que se havian apartado de ella porque no hera buena y hera falsa, y que por eso los havian excomulgado, y que andavan estudiando qual hera la mejor ley para profesarla, y a este le parecio que ellos no profesaban ninguna; y no les bio hacer ni decir otra cosa a ninguno de ellos, y que no tiene mas que decir.

Preguntado por las señas de los susodichos, que edad y oficio tienen, de donde son naturales y originarios, donde han vivido en España, y si save o ha oído decir que en ella ayan guardado la ley de Moises, y que tengan correspondencia con algunas personas que vivan en ella, y de que lugar se fueron a Olanda, y quanto ha-que vivian en dicha Provincia, dijo que el Dr. Reynoso es bajo de cuerpo, rehecho, cano, barva larga ancha, de edad sesenta años, y que de la pregunta no save otra cosa.

Pacheco es alto de cuerpo, seco, nariz grande, moreno, cavello y barba negro, de edad de quarenta y quatro años, y oyo decir que vivio en Sevilla donde fue conñtero, y de la pregunta no save otra cosa.

Dr. Prado es alto de cuerpo, delgado de rostro, cavello y barba negro, de edad de cinquenta años, y entiende que hera de Cordova y que alli havia vivido, porque le oyo decir a un hijo suyo, que no save como se llamava, que si el pudiera bolberse a Cordoba, todabia fuera bien recivido, y este Dr. Prado fue el que conpuso un libro en diferentes bersos castellanos, alabando la muerte que havia tenido un Judio pertinaz que havia quemado la Inquisicion de Cordova, y el libro le havia en Absterdam y le bio en casa del dicho D. Joseph Guerra, y como vio que se tratava de aquello, no le quiso leer y le arrojo; no se acuerda como se llamaba el judio quemado, mas de que le llamava martir, y que de lo contenido en la pregunta no save otra cosa.

Spinosa es moco de buen cuerpo, delgado, cavello largo negro, poco vigote del mismo color, de buen rostro, de treinta y tres años de edad, y que de la pregunta no save otra cosa mas de averle oído decir a el mismo que nunca havia visto a España y tenia deseo de berla.

Paso ante mi

MIGUEL PEREZ MALTRANILLA,
D. FERNANDO GALLEGO CALDERÓN

EXTRACTOS DE LOS REGISTROS FINANCIEROS DE LA COMUNIDAD JUDIA HISPANO-PORTUGUESA DE AMSTERDAM

Em 1 de Jiar [5414] [=18 de abril de 1654]

O Gabai Jacob Bueno de Mezquita deve pelo KK. de Talmutorah en conta de rendim[en]to e despesas fl. 2098: 1, pela primeira meya finta cobrada dos s[enhores] avaxo:

……

BARUCH DESPINOSA…

Laus Deo Amsterdam a 2 de Tisry de 5415 annos [=13 de septiembre de 1654]

Jacob Bueno de Mezquita, Gavay, deve pela nedava feita para os pobres do Brasil fl. 5260:1, que prometerão as pessoas avaxo a saber:

……

BARUCH DE ESPINOSA… fl. 5:—

Laus Deo Amsterdam 2 de Tisri de 5415 [= 13 de septiembre de 1654]

O Gavay Jacob Bueno de Mezquita deve pelo KK. de Talmutora de rendimento e despesas fl. 8753:15, que montarão as promessas dos primeyros [seis meses], entrando nele o rendimento dos guadamesis, e pela ultima finta para gastos presisos, e primeiro pagamento de ymposta, como pareze, a saber:

	Promessas	Finta	Ymposta
……			
BARUCH DE ESPINOSA…	11:8	5:—	16:16

Laus Deo em Amsterdam apo de Nisan Ao 5415 [=8 de abril de 1655]

Em 4 dito [= 11 de abril de 1655]

O Gavay Jacob Bueno de Mezquita deve pela sedaca en conta de rendimento e despesas fl. [en blanco] que montarão as promesas dos ultimos seis meses e ultimo pagamento de ymposta, entrando o

rendimento dos guadamesis, que tudo he nã maneyra seguinte:

Promessas Ymposta

……

BARUCH ESPINOSA… 43:2 6:—

p. 112

Laus Deo Amsterdam a prímeyro de Jar 5415 [=8 de mayo de 1655]

……

O Gabay Izaque Israel Faro deve p[el]o KK. de Talmud Tora em contta de rendimentto e despezas fl. 2342:10, p[e]la primeyra meya fintta cobrada dos s[enho]res abayxo:

……

BARUCH DE ESPINOSA… 5:—

p. 114

Em 9 de Tisry 5416 a[nnos] [= 4 de octubre de 1655]

O Gabay Ishac Israel Faro deve pelo KK. de Talmud Torah em conta de rendimento e despezas fl. 8997:10:8, que montarão as promessas des primeiros 6 m[eses], entrando nelles o rendimento dos guadamexins, e pella ultima finta para gastos prezisos, e primeiro pagamento da ymposta, como p[arec]e, a s[aber]:

Promessas Finta Ymposta

……

BARUCH DE ESPINOSA… 4:14 5:— —

……

DANIEL DEL PRADO… 3:18 — —

p. 120

Laus Deo Amsterdam aprim[ei]ro de Nisan de 5416 a[nnos] [= 26 de marzo de 1656]

……

Em 4 ditto [= 29 de marzo de 1656]

Ishac Israel Faro, Gabay, deve a sedaqua em conta de rendimento e despezas fl 10 461:17:8, que montarão as promessas dos ultimos 6 m[esesl, e ultimo pagamento da ymposta, entrando o rendimento dos guadalexins, que tudo he na maneira seguinte, a s[aber]:

Promessas Ymposta

……

BARUCH DE ESPINOSA… —12: —

……

DANIEL PRADO Dor… —12: —

……

DANIEL RIBEIRO… 2:16 —

p. 122

Laus Deo Amsterdam a 3 de Sivan de 5416 [= 25 de mayo de 1656]

……

Em 19 ditto [= 11 de junio de 1656]

O Gabay Ishac Is[rael] Suasso a nedaba feita para os pobres de Polonia fl. 3375, que prometerão os s[enho]res abaixo nomeados, a s[aber]:

……

p. 174 DANIEL RIBEIRA… 3:—

Laus Deo Amsterdam a 14 de Tisry de 5417 a[nnos] [= 2 de octubre de 1656]

p. 177 O R. K. de Talmutora debe ao Gabay Izhak Is[rael] Suasso fl. 3168:9, de que se da debito a o d[ito] K. por dibedas antigoas que se não podem cobrar, as qoais me deu por effeitos o Gabay Izhak Is[rael] Faro, e por ser pessoas fallecidas e auz[enltes, que são as partidas abaijo:

……

BARUCH DESPINOSA…—:12

……

DANIEL PRADO DOTT… 4:10

p. 190 … 5417[= 1657

……

Em prim [eir]o de Kisleff

……

Cedaqua em qonta de rendimento e despesas debe ao Gabay Ishack Is[rael] Suasso f. 1465:1, p[or] o custo de 6947 sestos de turba que se compraron como do libro parece a f. *[en blanco]* e se repartirão por duas veses pellas pessoas seguintes, com os mais que se gastarão nos Midrasim e Camara do Mahamad…

……

p. 192 DANIEL DE PRADO Dor… 10:—

Laus Deo Amsterdam a 1.º de Adar de 5417 aos [=14 de febrero de 1657]

p. 194 Sedaqua en qonta de rendimento e despesas debe ao Gabay Izhack Isr[ael] Suasso f. *[en blanco]* pellos salarios que pago as pessoas abaijo de un ano ate sabat agadol proximo e são:

……

A Jahacob Vaiz Rodriguez por ensinar moços pobres este ano se lhe pagô… f. 90:—

A DANIEL DE RIBERA e Izhack Ro[drigue]s seu companheiro, pello mesmo, se lhe pagô… f. 34:16

Laus Deo Amsterdam a prim[ei]ro de Nisan 5417 aos [15 de marzo de 1657]

p. 200

……

Sedaqa repartida p[or] Roshodes ao Gabay Ishak Is[rae]l Suasso f. 488:10 por tantos que se repartirão neste Rs Nisan por as pessoas siguientes:

……

DANIEL DE PRADO Dor… 7:10

p. 241 Em 9 ditto

……

ditto dia [= 16 de octubre de 1657]

Sedaca em conta de rendimento y despezas deve ao Gabay Ab[raham] Telles f. 1386:1 :8, p[or] o custo de 6683 sestos de turba que se comprarão como parese do livro a fª 30 e se repartirão p[or] duas vezes pelas pesoas seguintes, com os mais que se gastarão nos Midrasim e Camara do Mahamad, a s[aber]:

……

DANIEL DE PRADO Dor… 10:—

p. 242

f. 253

Laus Deo Amsterdam a prim[ei]ro de nissan de 5418

Sedaca repartida p[or] Roshodes ao Gabay Ab[raham] Telles f. 643 p[0r] tantos repartidos este rS nisan p[0r] as pes[o]as seg[uin]tes:

……

MULLER DO Dor PRADO… 7:10

……

Abatese o siguinte, q[ue] nirrerão:

……

MULLER DO Dor PRADO… 7:10

Dos certificados médicos firmados por el Dr. Prado en el año 1657

Par devant moy Benedict Baddel *[notario]* et Tabellion publicq, créé et admis [de la] N. Cour d'Hollande demeurant en la ville d'Amsterdam, presents les tesmoings bas nommez, comparurent en leurs propres personnes DANIEL DE PRADO, aagé d'environ quarante trois ans, Jacob Israel Mendes, aagé d'environ 54 ans, Docteurs en Medecine, demeurant en ceste ditte ville, a moy Notaire susdit tres bien cogneus, lesquels à l'instance du sr. Jacques Fernandes, commissaire ordinaire de l'artillerie de France, demeurant en ceste ditte ville, a foy d'hommes de bien et en leurs consciences en lieu et avec promesse, si besoing est requis sera, de serment solemnel, ont dit, declaré et attesté pour pure vérité: i estre jceux ssrs. deposans employez a la cure du sr. requerant detenu de quelque temps en ça en encore de present au lit malade de la goute, de la quelle il est fort atteint et aflligé, no pouvant cheminer, moins se soustenir, avec apparence, veu la force du mal de ne pouvoir de longtemps sortir de sa maison. Avec quoy concluant iceux tesmoings leur unanime declaration, ont soustenu apres lecture estre icelle veritable, consentant, etc.

Ainsi fait et passé dans ceste ditte ville d'Amsterdam, en la maison et au tablier de moy notaire susdit, en presence de Hector Friesma et Jaspar van Acherlahen tesmoings a ce requis.

D. V. Jacob
Acher Mendez
testis
Hector
Friesma
DANIEL DE PRADO
1657

[Auj]ourdhuy dix-neuvsiesme *[jour]* d'Apvril, l'an mille six

cents cinqte sep[t], par devant moy Benedict Baddel, Notaire et Tabellion publicq, créé et admis de la N. Cour d'Hollande, demeurant en la ville d'Amsterdam, presents les tesmoings bas nommez comparurent en leurs propres personnes les ssrs. DANIEL DE PRADO, aagé d'environ quarante trois ans, et Jacob Israel Mendes, aagé d'environ cinqte trois ans, tous deux Docteurs en Medecine, demeurants en ceste ditte ville, à moy notaire susdit tres bien cogneus, lequel [*sic*] à l'instance du sr Jacques Fernandes, commissaire ordinaire de France, demeurant en ceste ditte ville, à foy d'hommes de bien et en leur consciences, en lieu et avec promesse, si besoint et requis sera, de serment solemnel, ont dit, déclaré et attesté pour pure vérité: estre jceux ssrs déposants employés à la cure du dit sr requerant detenu depuis plus de deux mois en ça et encore à present au lit, malade de la goute, de la quelle il est fort atteint et alfligé ne pouvant cheminer, se soustenir, moins cheminer, avec apparence, veu la force du mal de ne pouvoir de longtemps sortir de sa maison.

Avec quoy concluant iceux tesmoings leur ditte déclaration, on soustenu après lecture estre icelle véritable, consentant etc. Ainsi fait et passé dans ceste ditte ville d'Amsterdam en la maison et au tablier de moy notaire susdit, en presence de Hector Friesma et Althetus Roolffssen, tesmoings à ce requis.

Hector Friesma
Daniel de Prado
Jacob Israel Mendes
Althetus Roolffssen
Benedict Baddel, Notaris
1657

DOSSIER DE 1658 CONTRA JUAN DE PRADO Y DANIEL RIBERA

[Los documentos del Dossier del Geemente Archief van Amsterdam, fueron publicados por Isaac Revah en su trabajo: —«Aux origines de la rupture spinozienne: nouveaux documents sur l'incroyance dans la communauté judéo-portugaise d'Amsterdam à l'époque de l'excomunication de Spinoza», in *Revue des Etudes Juives*, t. CXXIII, 1964, pp. 359-431].

a) Denuncia de Jacob Marchena contra Juan de Prado

Os dias passados, estando em casa de Daniel de Ribejra, estava la o Doctor Prado y pasarão entres *[sic]* elles coizas escandelozas contra a nosa santa ley que são [as] siguintes: Dizia o Prado que o pentearse em *sabat* não era pecado, persuadindome a que eu o fisesse, fazendo grande sombaria do[s] sabios y dos *díním* juntamente de não toca[r] no fogo e trazer dinheyro. Y que estes judeusinhos paresse que quereim por aqui emquissisão ¡Por Dios! que avia de ajuntar quatro o cinco amigos com seu alfanje debajo do braço em la esnoga, e oyendo dizir alguna escamá sobre pentearse o guardar algunos *diním*, ysiesen una grande rebuelta en la esnoga, principalmente contra los *gagamím*, que era justo matarlos. Y quando yo les replicava algo, paressia que me querião comer, y assi não me atrevia a falar muito. Dizia o Prado que seria boum fazer um papel y deytalo em caza do *hagão* Morteyra, o en sua jesivá, con coysas tão escadelozas y palabras tão desonestas que me obrigou a dizelles que eu era filho de um home honrado y que não faria semelhantes coysas.

Fazia tambem grande sombaria de provisão de fazer a navalha, y juntamente yr tres vesses a esnoga, «pensando los Judios que con esso y ver la ley quando se alevanta, están luego salvos». A tudo [o]

qual o mestre de quando em quando abonava, y que seria millor buscar oytras terras donde podeseim estar livres y fora de inquissisão.

Estas y otras coysas semelhantes me diserão, de que algumas não me alembrão, de que fiquey tão turbado que me obrigou a sair dahi y buscar ao Sr. *Rebi* Crasto para llo diser.

JAHACO MARCHENA

b) Denuncia de Samuel Nassi contra Juan de Prado

Muy magnificos Sres *Parnassim*,

O que passou em dias atras com o doctor Prado he o seg[u]inte: indo a buscar hum de meus irmãos a escola de Daniel de Ribera, me apartou dito doctor e, dizendome avia entendido que, chamandome V. Ms. sobre huã cauza de seu sobrinho, respondera em forma, me queria perguntar serta pregunta e foy:

1.ª: que dizião que em *sabat* não se podia tomar na mão huã agulha com ponta, e não a tendo, si. A que lhe respondi que dizia o *din* que hum era instrumento de obra, e como tal proibido, e o outro nao. E dize: que mas me da com ponta que sem ella?

2.ª: que se huã pessoa se avia de governar no que tocava à sua conciencia pello lo que outros lhe decião ou pello que le dictava seu entendimento; e que, avendo de siguir seu entendimento, porque avia hum homem de fazer o que outros lhe dizião e não o que lhe dizia seu entendimento? Porque, tanto Cain como outros, antes da Ley, sabião por razão natural que era pecado juntarse com sua may e matar. E o que acrecentou Mosseh foy que se fizesem sacrificios; e que, antes que elle o dizese, ja se fazião.

3.ª: que o Sr *Haham* para provar que a Ley era dada por Deos, dizia que assi como criamos que ouvera Duque de Alva, porque o dizião as historias. E que não era prova; porque tambem ouvera Pedro, e elle dizia que Deos lhe avia fallado, nomeando tambem aquelle homem e outros: e mais não ouve tal.

4.ª: que, sendo verdade que avia Chinos, e elles contavão 10 000 e tantos annos desde a Criação do Mundo, como (comforme a conta de Moseh) erão so 5. 000 e tantos? E que elles se não podião er[r]ar, visto que cada anno punhão hua coluna.

Como outras palabras que me escandalizarão, com que me

rezolvi a manifestalas a VMs. por escrupulo d[alm]a, como à cabeças deste sancto *Kaal*.

O que me escandalizou he o siguiente: me dize: el HH. Mortero e outro barbão dizem que, sendo hum homem philosopho, logo he mao e que em elles dizendo «sim he sim porque não he não», ja falão philozophamente.

E que sr. *Haham* avia dito em hum *daras* que o sentido da vista era muyto mais real que o do ouvir, a que dito Doctor Prado foy à caza de sr. *Haham* e lhe arguiu que se a vista ve duas cores, tambem o ouvido ouve «sim» e «não»; e comcluiu dizendo que não sabião qual era sua maõ direyta, e que se querião meter em couzas que tocavão a philosophia.

Dizeme mais que se tinhão posto alli na *thebá* sete homens a dizer «caiu a coroa de nossa cabeça», e quem era esta coroa? Enciendan señoras!

SEMUEL NASSI

c) Denuncia de Isaac Pacheco contra Juan de Prado

Mag[nifi]cos Sres. do *Maamad* do KK. de TT.,

Por me mandar meu sr. *Haham* dizese se sabia algo s[obr]e alguas más opiniõz que testimonião ter o Dr. Prado, dizendo que lhe pareseria pudera eu saber algo por me aver falado alguas vezes com elle, e que sabendoo, desse conta a V. Ms.:

O que digo, meus sms., que eu nunca me achei com dito mais que duas ou tres vezes, y essas em casa do mre. Daniel de Riberas, onde se falava sobre diversas cousas alguns argumentos; e, pidindome reposta a elles no que sabia, lhe respondia; e a outros (confesando minha ygnorancia) não lhe sabia responder. Os quais, parte delles, que me alembrão vão abajo.

Como tambem me dize dito tinha comonicado a dito Ribeyra e achava tinha alguas opiniõs más; e que, se o queria saber, que o comonicase e acharia o mesmo. E pella pouca entrada que tinha en dita caza, alcansey alguas cousas não boas, e se for ness[esari] o tambem as darey por escrito.

Ysto he tocante ao que tenho alcancado de ditto Prado nas poucas vezes que faley con elle. Como tomey a pluma p[ar]a dizer ysto, se soubera outro, tambem o manifestara a VMs.

El Dió aparte de nos todo mal e ponha paz s[obr]e Ysrael, e a VMs. g[uar]de e aum[en]te.

Criado de VMs.

ISAQUE PACHECO

Notta dos argumentos tocantes a nossa Santa Ley que me alembrarão Prim[ei]ro que, como D[eo]s, sabendo tudo e lhe estar tudo presente, sabia que Adam avia de pecar, o criou? E, como, se o criou, p[ar]a qu ê lhe pos o entropesso da cobra e arbole?

2. Como cabe en D[eo]s arrepentimento, que dis a Escritura: *Y arrepintiose A. que crio al hombre?*

3. O que dis a Escritura: *Y arás o que que te imcomendarem*, que dizemos se entende p[or] nossos sabios, que tambem o quer elle entender pellos sabios dos Carraim ou pellos que a elle lhe parecer; porque aly não fas destinção nenhua.

4. Pergunta e dis que toda a causa que depende do caso não he perfeita, e assim tambem a Ley depende do caso, como o das filhas de Selofchad, que parece que, se não fora o caso, não se escrevera: com que fica ynperfeita.

5. Pergunta: si D[eo]s he yncomprensivel, como cabe em D[eo]s o frace de *andar*, como dis: *Y andavase A. en el guerto*, y otras provas?

Outros ha mais pello mesmo tior e, pello tempo ser breve e esquecerme, não os ponho.

d) Denuncia de Jacob Monsanto contra Juan de Prado

Senhor Hahão,

Averà couza de 15 dias que, querendo su *maalá* impidirme dexase de aprender latin com o Doitor, lhe respondi me dese licenca, jurandolhe que não avia ouvido couza dele que fose contra nosa Ley, dandolhe minha palabra que precuraria dele quanto pudese e logo ao mom[en]to lho diria a sua *maalá*, o qual me consendeo com a clausula dita.

Assi que em primeiro lugar digo que averá couza de 3 ou 4 dias que, estando dando lisão o filho, mando sair o filho, e o primeiro que me dise foi que para que aprendia latin; respondilhe que para doitor, ao que me respondeo que ja asi era, que a que proposito

estudava o abraico sendo que nelle não avia nenhum proveito nem hutil, antes era una pura confuzão, pois não avia resao a nenhuma couza que nella estavao escrito; e me fis disentendido, por ir tirando mais dele.

Segunda feira anoite, antes de dar liçao, estando falando conmigo, entre o que falou, dize que reção avia para darmos credito a Lei de Moseh mais do que as mais seitas: se avemos [de] dar mais credito a Mosé que a Mafoma, resao avia, logo tudo era fantastico.

Mais, preguntandome ele se avia premio e pena, lhe respondi: E posivel duvida nisso? não sabe que he hum dos artículos? Ao que respondeo fasendo sombaria: que até agora não havia vindo neng[u]ei do outro mundo a pidirnos a ajugasemos; pelo que dixe o não queria. E particularmente escarne do que dizem HH. que os mortos an de ir debaxo da terra: entra ele aqui dizendo que isto he emposivel, segundo dicta o entendimento: logo, tudo o que se dis de resoleição he inserto.

Tambem afirma e sostenta que o Mundo nao foi criado, mas sempre foi como agora, he será.

JAHACOB MONS[AN]TO

oje 26 de sebat anno 5418.

e) Tres notas de Juan de Prado sobre su compromiso matrimonial con Ester de Acosta Gómez

Digo yo el doctor Daniel de Prado que una y mil vezes me obligo de ser esposo de Ester de Acosta Gomez, hija de Francisca Gomez de Acosta, en la forma que por un papel mio que esta en su poder me tengo obligado, que es: desde el tiempo que fuera posible ser io su esposo a estilo y costumbre de los nuestros en esta Ciudad, con tal que me guarde todo imajinable y real secreto, que, como lo rompa en notizia comun, hago nullo lo escrito, y así estamos conformes.

Dor DANIEL DE PRADO

Mi Sor D. Alonso, io estoi tan sentido de los disgustos de Vmd. y míos que se conoze bien en mi poca salud, pues creo no me conociera Vmd. si me viera. Vmd. me a echo mucha merced y mucho agravio: el silenzio y el retiro y la paziencia enmendará todo, i a su tiempo se cojerá el fruto de todos los trabajos pasados,

si acaso el tiempo i la ocasion dieren lugar con seguridad de nuestros creditos. io estimo a Vmd. infinito y, por estimarle tanto, haré cuidado de no ber a de. no se añija que soi mui ombre de bien y me pesa de todo su disgusto. G[uar]de Dios a Vmd.

de Vmd

a las dos espero respuesta, consueleme Vmd. que me tiene mui triste.

Yo no entiendo estas enigmas ni menos a Vmd; pues me pide ejecute de presente imposibles que de presente no puedo por trecientas causas que Vmd sabe. Si Vmd. se estima y me estima, i no quiere mi destruizion i la suia, le suplico y ruego por amor de Dios que use de su buen entendimiento i produenzia y que confie nos dará el tiempo o casion para mudar de aires, sin nota que nos infame, i autorice a entrambos. io soi mui hombre de bien, i en quanto io pueda, sino estubiere a la orden i gusto de Vmd., me tenga por infame. Vmd. se a de servir de usar de todo silenzio i quietud, i no me de bofetadas, que no lo mereze este su cautivo, ni quiera precipitar-me y prezipitarse en vida, honrra i quietud, y demas a mas, agraviar al Sor padre que io estimo infinito i a Vmd. por hija suia i mui mi señora, cuia mano veso. de Vmd.

f) Carta del hijo de Juan de Prado a los parnassim *de Talmud Torá*

Sores Presidentes y Parnases deste KK, que Dio augm[en]te! David, hijo de Daniel de Prado, en nonbre de su padre, pide a Vms. sean servidos de darle audiencia para en ella mostrar con evidencia quanto contra todo derecho le pusieron en jerem, en que está contra toda piedad, asy por no aver delinquido en cosa contra la Santa Ley de Dios (que profesa) como por no aver defendido ninguna proposicion ynjusta con pertinacia; y caso que, como hombre fragil, huviese herrado, se le deve dar la audiencia que pide, pues la procura para mostrar su zelo y que se vea que, ny por pensamiento, se aparta de los derechos camynos de la verdad (que sigue) de nuestra Santa Ley, y para ello lo suplica, de que esta sierto se le consederá y, caso que lo contrario sea, le dará motivo a que entienda sierran los oydos a la justicia, cosa contra toda razon y de nosotros no creyble, porque sería ocaziarle muchos estrompiesos

sobre los que tiene, y ponerle en contingencia de desesperazion, en medio de tan grande paciença con que el S[eñor] es servido lleve su perdida honrra y opinion, a Quien clamará el y toda su familia postrada por el suelo en tan mizerable estado; y alegaremos de nuestro derecho ante superior tribunal, el qual no nos tratará con el odio que le trató el Sr. H. Mortera, ofendiendole y maltratandole y aniquilandole, no con demostraciones de corregirle y enmendarle, sino de obrar con el como ha hecho con otros, de que tenemos bastante noticia. Pues, como H[aham] devia dotrinarle, si lo avia menester, y no dezirle que no avia de arguir contra el.

Y por quanto el bulgo mal ynformado de quien dizen con da[ñ]adas entrañas, se ha dejado creher que ay un judio que dezia no avia Dios y otras abominaciones que contra el ha formado la malisia, ynbidia y odio, por consejo y pareser de algunos hombres doctos y pios desta Republica, ha escrito ese papel en lengua latina que suplica y encarga a Vms. manden se vea y que se corrija si tuviera algun defecto, porque se le han ofresido darlo luego a la estampa, para que el mundo lo vea y conste a todos la verdad y se refrene el desafuero de traer a my y a my p[adr]e y toda nuestra caza al retortero por plaças y rincones, maldiziendonos de dia y de noche en nuestra cara y puerta, por el di[ch]o de dos muchachos no contestes en sus di[ch]os espesifico y yn[di]vidual ny en delito de hecho sino de d[ic]ho de quien, en fuero de derecho judaico, deve ser interpete, y no el livre antojo de quien con evidensia lo aborrese; pues éste, olvidado del testo que dize que «antes se ha de faboreser a el reo que a el que acusa», tuerse la equibocacion de las boces en su daño, concluyendo en delito lo que pudiera en virtud. No pido yo, ny el d[ic]ho mi p[adr]e a Vms. sino 10 que fuere justicia y que se le hoiga agora que, por m[erce]d de Dios, se alla con alguna mejoria de sus achaques, diziendo con Semea que «no ensoberbeció» en las prosperidades ny se desmayó en los trabajos», conformandose en todo con la voluntad del Altissimo, que mueba los corasones de Vms. para que, sin pacion y fuera de todo humano resp[e]to, le oigan de su derecho en su cauza; y de seguirse lo contrario, que no creo de su buen zelo, pediré (como arriba digo), esclamando justicia a el mismo Señor que nos conserve en Su gracia.

DAVID DE PRADO

g) Carta de Juan de Prado a los parnassim *de Talmud Torá*

Rationes pro inocentia Doctoris Prado, ab excomunicatione qua præmitur, pie et merito eximendo

Dr Po

Ab eo tempore quo hanc liberam regionem fuit ingresus, nullius delicti nitentis in facto fuit acusatus. Cum sermonem texerit circa religionem cum hebreorum peritioribus iam maturae ad modum aetatis et rationis, nihil acusandum nec exauditum nec factum apud ipsum Doctorem est inuentum, potius ingenii acuties docilitati anexa, et doctrina suscepta et aprobata in graui disputatione a suis pastoribus celo religionis refulgentibus semper; et in publicis conclusionibus Iacoui de Paz acerrimus fuit defensor temporaneae fabricae Universi, fidei vestigia insequens potius quam philosophi pæcipitem lapsum.

Siquis pontiflcæ sententiæ alumnus huc, apulit, Doctor Prado primus in ipsum inuasit redarguens usque ad uictoriam palmamque as portandam contra exacrandam horribilemque idolatriam, et alia contradictionem implicantia quantum uires demonstrationis potuerem. Lugduni et in Ultrajectina Academia et forsam uel citra dubitationis aleam fortunae bona siui facile pararentur, modo suam deponeret religionem quod per pluribus constat luce meridiana clarius, Legem tamen a Deo Optimo et Maximo constitutam in monte Sinai immutabilita profitendam suscebit.

Maxime similiter est praenotandum quod, cum non sit medicus maxime infimae notae et hispanicam linguam caleat exactissime, posset Bruselæ vel Antuerpiæ uitam agere uictumque feliciter sine indigentia ingurgitare, modo sese sua exuret religione, alterius pastoris vestigia in sequens.

Supra coniuecturam praedicta atesttantur integram animi hebraici constantiam, nullaque danda fides præquipue vulgi e moribus ad liuitum suscitatis pro uniuscuiusque pueruli uel anniculæ figmento patrantis in Doctoris contumeliam inexcogitabilibus impietatibus perfusam, sed dabit Deus hiis quoque cinem et res ipsa decidet vulgique immanis frenabitur fera.

Iactis supra scriptis in praesentiarum tres comparuerunt testes, ante iudices, antes pastores, ante Doctorem, sed nullus ex testibus

baruam habebat. Primus acusat Doctorem ob propositionem variorum argumentorum menti humanae oppositorum, tantum fide facile disoluendorum, ideo que dixit Doctor «Colaphos seu alapas tenemur dare intellectui», quam delineatam propositionem non negauit: testis dixit tamen eam protulisse Doctorem interrogatiue non uero affirmatiue.

Pro Deum immortalem, quæ iurisprudentia patitur ut testis fiat interpretes uerborum rei acusati cum potius «unusquisque debeat esse interpres suorum verborum», quia ipse solum sum michi conscius animi mei proferentis. Præterea quia «potius fauendum est reo quam actori», ergo iudex tenetur ducere asenssum in benigniorem partem. Praeterea argumentandi gratia possum ipse inferre horribilem quamque consequentiam, uel pro exercendo urgendoque respondente, uel pro fulgure propii ingenii indicando. Præterea delictum in facto non in facto imputatum præquipue ad adolescentibus homini siue hispane siue latine non rudi afanti minerua, sed apertis eloquentiæ campis, liberisque periphrasis habenis; cui quod equiuocationum generibus sit suuiectum non fit ouiter obium; ergo a rationis maturitate non proxime alienum uidetur adeo eficax puniendi practice robur et malum famae, quo non aliud velocius ullum, uiolenter reddere concitatius. Præterea ipse PASTOR in cuuiculo iudicii meum dum exaudiebat ualatum ne dicam inopis simplicisque agni uagitum quem dabam inter meæ religionis proceres mihique simbolos in arte medica in hanc lapsiis est vocum congeriem, aduersus eam quae me defendebat energia; «nos est michi tecum arguendum»; quis talia absque admiratione percipiet, præcipue cum uerba ligent omnes taurorum cornua funes et pastoris egregi sit munus suabi siuilo non resonante funda nec petendola lapidibus deuiantem a tramite agnum in rectam semitam reducere illique sal offerre salutis.

Sed descendamus ad secundem testem, omnium iuniorem: hic a me docebatur et informabatur circa gramaticam raptimque circa dialecticam raro et optimo doctrinæ stilo. Cum circa normas certitudinis ipsum edocerem, proponens alia nos scire lumine naturali, alia ex ordine silogistino, alia ex experientia, alia tandem ex fide, sic ultimo exemplo constitui: «non credo dari praemium aut penam ex experientia neque ratione coactus animae immortalitati asentior». Multis post præcedentia uerba diebus ex suasione non

amici in me iurauit et reuera non exigua suasione (quantum ipse fassus est), quid autem adolescentullus iurauerit adhuc hodierna die ignorat, nexi examinetur ter et amplius conceptum meum adequate colluit. *Quæ iurisprudentia patitur ut contra candidatum virum pueruli magistratum, possit atesttari memoria, aprœhensio et intelligentiafere rasœ tabullae discipuli*. Nos est magis congruum rationi saltare extra corum discipulum? qua methodo contrarium uerita[t]is humbrae asimilari ualebit. Præterea siquis dicat se scire dari praemium et penam post hanc uitam, restat interrogundum: «qua uia scis?»; si respondeat: aexperientia vel ratione demonstratiue suadente», errorem pronunciabit; ergo similiter siquis dicat se non scire per demonstrantem rationem aut experientiam dari predictam ueatitudinem, uerissimum dicat: ergo quantum uacet culpa acusatus Doctor constat euidenter.

Præterea quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur, sed sic est quod adolescentullus (ut fassus fuit) in domum meam ueniebat. Simulans amicitiam, ad captandum si quod posset uerbum a me ut postea suæ malevuolentiae uiros exprimeret ante iudicem et pastorem a quo fuit permissiue missus im meum museollum; ergo non dubitanter infertur transmutasse in latens sum desiderium uerba recte prolata mea.

Præterea alii duo discipuli qui una cum ipso in domum meam accesere nec ipse uirulentus testis per spatium duorum mensium aliquid indignum uiro bono a me autiuere neque contra me potuerunt iureiurando affirmare.

Præterea quia celeritas examinis testium et negatio temporanae defensionis punitioque immediata nimiam ius[ti]tiam denotat, sed sic est quod «nolli esse nimis iustus» ait sacra pagina, ergo excomunicatio contra me prolata merito est extinguendo.

Sed in me ipsum aceruissima quæque tela conifere inttendo: supponamus me instar ominis fragilis errasse, siquidem septies in die cadit iustus, non ne aliquam pernitatiam ostendi, non ne cera adssum mollissima cuicumque sigilo nobilis generosaque concientia mea facili freno semper regenda se offert, quin nec latum discedat unguem a veritatis calculo candice per meos consignato pastores. Cur ergo per tot dies uiolenter seiungor a propio natiuoque cetu hebraico: in me tantum experior crudelitatem, in me tantum experior summum ius summumque imperium, eo maxime tempore

quo nos carituros iudice praedixit sacer textus.

Præterea ille qui pertinaciter constanterque negauit legem hodierna die, si iterum accederet, extensis braquis a actoribus et reliquis amplexibus reciperetur et est rogatus et uocatus, ergo longo recessu castiori de causa in desideratos amplexus reddere debeo.

Obsecro viri prudentes omnique heroica uirtute imbuti considerent sententiamque suam ferant meis meo que erudito pastori santitatis et uirtutis celo exardescenti ut ira depposita mi fabeat. Maxime cum familia mea numerosa inocens patiatur lugenda tormenta indigentiae [h]iemali aceruissima tempestate. Si pietas humana præcordia tangit felicissimum exitum tantæ opressioni sucessurum confido dante Altissimoqui inter Uelgas nobilissimos omne genus pietatis excerceri et expaciari suo maximo bono permissit.

ipsa ratio suplex exorans

Nihil circa tertium testem dicitur quia nullius fuit momenti. Et multa possem proponere quae consulto omitto exactius pro me suadentia.

DOSSIER DE 1658 CONTRA DANIEL RIBERA

a) Careo entre Ribera y Pacheco

Pergunta Ribera quantas veses lhe falou.
Responde Pacheco sobre o particular 4 ou 5 veses só.
Pergunta como dixo que Moseh era feiticeiro.
Responde que lá estava o Prado.
Perguntalhe se a p[rimeir]a ves que foi, foi só o com alguem.
Pache responde que com Abram Gomes.

b) Denuncia de Isaac Pacheco contra Daniel Ribera

Mag[nifi]cos Sres *Parnassím* do KK. de TT. que el Dió aum[en]te!

Notta de algus pontos e mas opiniõs que tenho alcançado de Mre Daniel de Riberas.

1.º me confessou de elle para mi que Mosseh Rabenu era grande feiticeiro.

2.º que a Alma moria com o Corpo.

3.º que a Ley Santa (*has vesalom!*) era falcidade e ygual as outras que se achão ja aniquiladas.

4.º que Mosseh Rabeno quantos preceitos fez forão por seu proveito e de seu hirmão, como os dizimos, avaluaçõs de pessoas que se prometião a D[eo]s, resgates e principado, sacerdozio, e os melhores cargos proveittosos da nassão.

5.º que comia carne, chouriças, pasteis, queixos de goim, e os mandava buscar por seu rapas = o qual pode manifestalo =

6.º que se elle ouvera vindo em Hanuca, ou tempo da Agada, se não faria Judeo, por ser tudo favula e chascos.

7.º que a Ley Santa era ley de mininos, pellas seremonias qu'em dita ha.

8.º sombar dos dittos e valhados de nossos sabios.

9.º negar a Providencia particular e geral del Dió Bto.

10.º sombar do que dizemos sermos filhos de Deos.

11.º que sem escrupulo faria fogo em *sabat* e que escrevia e manejaba din[heir]o e se penteaba = Este ponto o pode manifestar, por avelo, o sobrinho do Sr Isaque Coen de Azevedo, que veo de Berberia e morou com ditto Ribera.

12.º que não avia prova ao Principio de Mundo como dizemos. Estes são pontos principais que me alembrão e, dizendolhe eu que como se não temia de que o acusasse, eu ou alguem, me respondeu que elle estava em grande reputtação, de Vms. e de todo o *Kahal*, de bom Judeo; e que, se o acusara, que o negaria e mas acriminaria a mi mesmo.

Esta he a causa não avelo feito thegora, por me temer não serião ouvidas minhas palabras, e pode ser (como elle diz) mas acriminarião a mi.

He quanto se ofrece sobre este particular.

Paz sobre Ysrael Humilde Servidor de VMs.

ISHAH PACHECO

c) Declaración de Abraham de Sousa

Abraham de Sousa sobre haver falado com o homem que conheceu Josef Catalan em Lixª preso p[or] pecado.

Desde que tempo foi a sua casa —responde que sera de seis meses para ca.

Ha quanto tempo que não foi lá —Hum mes.

Quantas veses foi lá —6, 8, 10 veses.

Se estava gente —Responde que algunas veces si, otras não.

Se falou diante de gente —Dis que huma ves deante de Prado.

Que diante de Prado dissera que era Moseh hechisero.

Dis que o Pastelada não entrou em casa de seu pay.

Que hia lá para o acusar.

Sobre o ponto ij, dis que o sobrinho do sr Ishac Cohen d'Azevedo saba també delle, e pello haver visto faser. E perguntado como —Respondeu que o filho de Ishac Coen lho dissera.

Sobre que o que pasou con Silva e parente —dis nega que dissera que tudo era verdade o que havia escrito e que o fasia por

descarregar sua consientia e que me pesava de virlhe dano por sua mão e que lhe estava a conto por não perjudicalhe.

d) Denuncia de Abraham Franco de Silvera contra Daniel Ribera

Digo yo, Abraham Franco de Silvera, que estando informado del sr *Haham* Saul Levy Mortera que era contra mi conscientia el no desir qualquiera erejia que ubiese oydo a qualquiera sircunsiso, dixe asi a su *maalá* y agora nuebamente para pareser en juicio digo y lo firmaré de mi nombre, en testimonio de verdad ante des., ssres *Parnasin* de nuestro santo *Kal Kados*, lo siguiente:

Aviendo entrado algunas veses, solo y en compañia de algunos amigos, en el aposento de Daniel de Ribera, maestro de escuela, a divertirme y pasar el tiempo, y con la comunicacion y algunas obras de caridad que vido en mi natural, llegó el dicho Daniel de Rivera a declarar conmigo sus entrañas dadas al demonio, diciendo al prinsipio y por rodeos muchas razones que en parte parecian malditas. Las quales proponiendo yo despues a el doctor Daniel de Prado, me dixo quel lo avia dicho a quien pudiera remediarlo y que yo veria quien era este angel aplaudido.

Y entrando yo otro dia en el aposento de dicho Daniel de Rivera, se abrió de tal suerte conmigo que me dixo que tan mentira era quanto dixo Mosé como lo que dixo Mahoma y Christo; y que era todo enbuste y obrar por conveniencia. Y despues dixo que si tal ley avia dado Dios a Moseh, que le desafiava y que, en señal de ser assi, cayese un rayo y lo partiese. Y inmediatamente saltó de la cama en que estava y, ciendo *sabat*, se puso a aderesar y componer el fuego; con lo qual yo me enfuresi y le dixe mil infamias.

Y bolviendo, de alli a dos o tres dias, aviendo amenasado yo a un muchacho que le servia que no hisiese fuego ni cosa mal hecha, porque le avia de dar mil coses, y que si lo hacia por nesesidad, que yo le acudiria, reprehendi al dicho Daniel de Rivera dexase su malignidad y infinitos enbustes, que tratase de sus conveniencias y de bivir bien, enmendandose, porque, si no, havia de tener mucho castigo de Dios.

Mas, haciendo dspues escrupulo y informandome de rais del sr *Haham*, me hallé obligado, so pena de grave pecado, a desir ante

Vmds. lo que tengo escrito, que, por ser asi verdad, lo firmo de mi nombre. En Amsterdam, a 30 de Henero de 1658.

ABRAM FRANCO SILVERA

e) Denuncia anónima contra Daniel Ribera

Lo que oy de la boca de Daniel de Ribera es esto: el me dixo que bullise en la lumbre en *sabat*; y tambien que, si los ss del *Mammá* le hiziessen alguna cosa, havia de ir a Anberes i renegar; i tanbien que Dios no tenia poder; y se ponia la valona y me dezia que no podia resar: «Y lo hago porque los que me ven piensen que resé»; y si no quisiese ir a la esnoga, el me disculparia—

Que 4 dias despues de ser llegado aqui, en dia de semana, dixo: «Se quieres benir aqui a bullir el fuego en *sabat*, viene, y aqui se quedará»; y alli estava el criado presente. El qual, perguntado, disse no se acuerda.

f) Denuncias de varios testigos

Binjamin Jesurun, de 17 annos, declara como, havendo entrado na camara onde está Prado e Ribera, havendosse ido Prado, perguntou o dito Jesurun a Ribera que fasião, que sempre estavã disputando. Respondeu Ribera que não era como os filhos de Israel que se levavão… os Sres H[*ahamim*]: «Rahel viveu tantos annos, Jacob viveu tantos annos»; que fora milhor declarar o porque não se bulia no lume em *sabat*. Respondeu Jesurun que não sabia. Repitiu Ribera que era porque desia na Escritura: «No encendades fuego», que se devia entender: «não encendades ira». E disse mais que, se quisesse bullir no fogo que o fizesse, que não importava, que sobre elle ficaria o pecado.

David Carrillo, de idade de 14 a 15 annos, declara como, fas 15 dias perguntara ao Ribera que quem havia dito a Isaque Ribera que Deos não era poderoso, que, a sello, escapara seu povo da Inquisissão, e pois não o fas, parece que se fizer de sua vertude, se lhe reffira, e vejão a desculpa o descargo que da dos artigos se seguem:

1. No primeiro acto que fez Judeo, que foy a sercuncição, disse que, se soubera a dor que custava, o não fizera por nenhum modo.

2. Na quelles tempos da peste (passado seja o mal!), disse, medrozo, que se queria ir a Bruzelas, em quanto durava o contagio, a caza de hum irmão que tinha, cappitão de cavalos: a que eu e outro amigo respondemos que faria mal porque, não hindo em habito de Judeo, seria força comer tousinho a meza; a que respondeo que por quatro dias ymportaria poco comerlo.

3. Bespora de Cabanas, dizendolhe eu e outros amigos que fizesse cabana, que era grande merecimento, respondeo que «no queria mereser por esso»; e instandolhe que era obrigacão e que todos a fazião, disse: «que dessa suerte la aria, no por el merecimiento, sino porque la hasian todos, que queria ser bogio de la Ley de Moze».

4. Compondo em verso espanhol huns salmos e mostrandoos, lhe disse eu, e outros amigos que estavamos prezentes, que o não podia fazer por quanto erão para cantar na *Kerca*; e dandoselhe pouco da reprenção, entrando o mesmo predicante na quelle templo, lhos deo.

5. Depois de lançado *herem* em aquele livro que compuz, ou nas pessoas que o lesem o tivessem, fez grandes instancias por elle, dizendo que o queria, que depois averiguaria comsigo se o podia ter. E, passado quazi hum mez, mo mostrou, abrindoo e lendoo. E reprobando eu de que passava por hum *herem*, disse que: «el maamad no le podia poner excomunion porque conforme la filozofia, dos cosas havian de preceder para ser valida: la primera, justification de la cauza, y la segunda, capacidad en los sugetos que la ponian; que nada desto concorria en este cazo, y assi se le dava poco de su *herem*».

6. Trazendolhe em alguãs ocazioens algum exemplo ou dito de nossos sabios, se zombava, dizendo: «que sabios ny que patarata!» Que si los sabios eran los setenta interpretes, que esso si, porque tambien en la Cristiandad se auttorizan con ellos, pero que lo mas no era nada».

7. Nunca jamais rezava nem punha *tefilins* nem hia a esnoga, salvo depois que lhe derão lugar as 2as quintas, porque em outro dia, raramente o verão nella.

Tudo isto e outras infinitas couzas que me não lembrão me escandelizarão, e assim as manifesto com cello de Judeo, sem outra tenção nem odio que extriminar (como Deus encomenda) «o mal

dentre ty». Não sou seu inimigo, salvo na obrigação de o ser de quem não he amante da Ley de Deos. E quando o fora por cauza partticular, couza que jamais ouve entre mim e elle, no senado de Israel, o juiz se podia dar por sospeito, e não as testemunhas: muitas ha, se as quizerem inquirir. Acuda o Senhor Deos por Sua Cauza!

JACOB DE PINA

DOS POEMAS DE JUAN DE PRADO EN HONOR DE JACOB DE PINA

DEL DOCTOR JUAN DE PRADO AL AUTOR

La Alpina niebe en el candor que ostenta
Es, pina, menos terza que tu musa.
La voz de Thrazia tu armonia acusa
Porque en suabe invidia se alimenta
Docto Marzial sus sales desalienta,
Respectando en los tuyos grazia infusa,
No dulze morador playa difusa
Mas acorde al caistro le frequenta.
Inconstante acreditas bruta roca
Y el bago viento a roca firme inclina
Quanta mobilidad tu pulso toca.
Tu alabanza mi pluma no termina,
Que en tus saladas ondas se sufoca,
Sin darle tu agudeza mala espina.

DEL DOCTOR JUAN DE PRADO AL AUTOR

No solo un vital aliento
Te rige, ilustra, e informa
Que no cabe en una forma,
La extenzion de tu talento.
A tu menor gracia atento
El mas perito se admira,
Pues en quanto Febo gyra
En incezante desvelo,
No à comunicado el suelo
Igual Genio, Plectro, y Lira.
Tanto elevas los sentidos
En los objetos que offreces
Que estan, por lo que mereces,

Obligados, y offendidos.
Que los ojos mas dormidos
Gustan de la luz mas bella,
Pero una intenza centella,
En su mayor explendor,
Con inculpable rigor,
Si luz sella, offensa sella.
Feliz tu pluma camina
Al aurearse ligera,
Y en la mas extensa esfera
Sobre los astros se empina
Y como nunca declina,
De los celestiales velos
En continuados anhelos
Divino influxo recibes,
Y assi, Pina, en quanto escribes,
Siempre escrives de los Cielos.
Suave Thrazia armonia
Exçedes, jocoso, y grave,
Que toda expiriencia sabe
Fuercas de tu melodia.
Penas del mas triste dia
Deja con tu accento el alma;
Que siempre pezares calma,
A vista de amigo fiel,
Y te adquiere sin nibel
Cedro, Oliba, Laurel, Palma.
En fin en quanto dilata
Su curso a ligero coche
O en quanto esconde la noche
Sepulcro o cuna de plata,
No ay influenzia mas grata,
No ay mas espasio al deseo,
No ay mas balor, mas aseo,
Pina, ni ingenio, el tuyo
Que en ti vive, à lo que arguyo,
Apolo, Marte, y Orfeo.
Que baliente oposizion.
Hija sola de la idea,
No saldra vencida, y fea,
Si le hazes contradicion,
La mas sublimada accion
Es bien tuya se prezuma,

Y que la imbidia consuma
Ver que resiste a su diente
Letal, tu spiritu ardiente
Con espada, lira, y Pluma.

POEMAS DE DANIEL RIBERA

Ad ipsíus Famam Posthumam;
ejusdem Danielis à Ribera, Saphicis Carminibus Confectum.;

Populus DEI simul laetabundus
Celebret Abrahae gloriam felicis,
Et firmamenti transferendo luces
Carmina libet
Dissident quantum simulacra rebus,
Orbis Athlaeta solidus in flammis
Tantum, in Deo tua tota fides
Jure lucescit.
En, ut effundit radios salubres,
En, ut, o pulchrum, juvar, o vocatus
Martyrum Phoebus, vivat in eternum,
Vox sonet omnis.
Quis neget fulgens diadema molem
Esse ccelestem, capiti quod harens
Nunc tuo, quantum meritis vigescens,
Fulcit honore.
Quis tua cernens opera, sortemque,
Quis tuos ardiens superos triumphos
Martirum normam, mastigemque fraudi
Non fateatur?
Terminum novit tua Fama nullum,
Perpetes pandis superastra pennas,
Inclytum nomen volat in æternum,
Unicus Phoenix.
Clamet se occisam tua nace Hydra,
Cognita nam est sua fraus elata,
Hydra, quae saeva vomuit, quod atra
Fauce, venenum.
Sustines jam tu, generose Martyr,
Fortis o Haerros, gravia tot astra,
Quod vana flamma exulari nequit

Ore furenti.
His fessus tandem statuit columnas,
Nulla te rerum series fatigat,
Nulla sudantem filios videndo
Meta coercet.
Usquequo Cæli resonavit Orbis
Zabuli nequam memorans triumphos:
Cedat, et cedat tibi semper vana
Seculi pompa.
O tu, qui tendis penetrare in arcem
Laude, ubi insignis beat alma virtus,
Ama jam illuc properare gradum
Hoc Sole certum.
Offero cliens adamas Hispane,
Munus exiguum, recipe benigne,
Et tibi dico vale quiescenti,
Omne per aevum.

Ejusdem ad eundem
EPIGRAMMA

Accipe pro lapsum faetum de sede Minervæ
Bætis repleta nobilitate cuncta.
Res sicut natura suas producere nata,
Amittit proprii vincula Sancta Poli
Hinc luce expulsa, et sortis, amoris, et omnis
Abrahamus surgit corde, et amore Dei.
Magnus Cœlo Mundo magna felicia tucit
Non nisi divinum vel sibi tale parit.
Vir fortis, et sapiens urit se florentibus annis,
Nam Deus in variis omnibus esse dedit,
Externi Virtute dabunt nova nomina Famæ
Sat bene: vitarum Munera cuncta tenet.

Al glorioso Martirio del siempre invicto Abraham Nuñez,
De Don DANIEL de RIBERA,
SONETO

Virtud ostenta el fuego esclarecida,
Contra su natural, y de tal suerte,
Que, siendo executor que dâ la muerte,

Es el autor aqui que da la vida.
Quien absuelve la llama de homicida?
Y al raro elemental, incendio fuerte,
Sus atributos muda? y lo convierte
En thalamo de luz, no comprehendida?
No puede ser de tanto effeto el thema,
Si no que Abraham es causa del sossiego,
Con otra major llama en competencia.
Pues si el ardiendo en fuego, no se quema,
Y ay fuego sin ardor y ardor sin fuego,
Sacad su vida y muerte en consequencia.

Del Señor DANIEL de RIBERA
Decimas

Arde Abraham gloriozamente
Y entre la llama homicida
Assi despide una Vida
Que alcança dos juntamente:
Y en voz le acclama,
Heroe divino, la Fama,
Viendo que angelico sube,
Sin offuscarse en la nube,
Sin offenderse en la llama.
Triumfante ansi de tal suerte
Blazona de sus vitorias
Que, dando a dos vidas glorias,
Niega el trofeo a la muerte;
Vano y atonito, advierte
Dos diademas el Tirano
Que, coronandole ufano
De Martir y amante fino,
Por la una ya divino,
Por la otra mas que humano.
No ay razon que se assombre
De su valor sempiterno,
Pues dos vezes se haze eterno,
Si del polvo una vez hombre;
Compite el ser con el nombre,
Y de la lid de los dos,
Es juez arbitro una voz
Tan celestial que le llama

En el nombre, hijo de Fama,
Y en el ser, hijo de Dios.
Diosse alli por offendida
La tiranía frustrada,
Viendo que del polvo y nada
Saca Abraham immortal vida;
Y, entre la llama crecida,
Tanto apuro su verdad
Que ya, sin difñcultad,
(Como oro limpio en crizol)
De terreno passó a Sol,
De Sol a Divinidad.
Mas que mucho si glorioso
Entró al certamen valiente,
Y del sacrificio ardiente
Salió Phenix prodigioso;
Tan ufano y tan zeloso
Deseo de se abrasar
Que en el se sacrificar,
Entre el incendio y desvelos,
Dió que notar a los Cielos
Y a la tierra que admirar.
Veriasle en sus fatigas
(Si al misterio el alma induzes)
Que al que quiso luz, dio luzes,
Y al que quiso vida, vidas;
De fabulas fementidas
Obstaculo fue esta vez;
Atencion al hecho, pues
Nos enseñó en su carrera,
Desde el polvo, lo que el era.
Desde el Cielo, lo que oy es.

Del Señor DANIEL de RIBERA
Endechas

Desecho entre cenizas,
Venciendo obligaciones,
Penetra el Cielo altivo
El Heroe de los hombres,
El que no precia vida,
Ni mayor bien conoce,

Mas que al independente
Primer Autor del Orbe.
Filosofos se callen,
Recojan distinciones,
Que ya la vida y muerte
Vemos que no se oponen.
Con su fortuna y fama
Igual se corresponde,
Si aquella lo eterniza,
Esta le da sus vozes.
Si la mas alta empreza
El que mas ama rompe,
Quien mas amo que Abraham,
Pues arde por amores?
No es mucho que al incendio
Lo transitorio arroje,
Si en solio triumfante
Todo el cuidado pone.
Activo con reflexos,
De mas superiores
Laureles, el Amor
Ostenta en los arpones,
Y assi, para ser siempre,
No teme que le estorven
Ni el mal, porque se acaba,
Ni el bien, que se corrompe
A pasmos mide el Cielo,
Y sin contradicciones,
Las llamas en un punto
Le hospedan y le esconden.
Desde el incendio miran
(Si miran las passiones)
Agravios de una parte,
De la otra sinrazones.
Mas el, con su constancia,
Competidor del bronze,
Fue en su primer materia
Resuelto por entonces.
Y en tan glorioso estrago,
De su valor recogen,
El ayre los trofeos,
La tierra, los blazones.
Los orbes suspendieron

Su musico desorden,
Y, en sus cristales puros,
Por Sol le reconocen.
Y a pesar de la embidia,
Con una muerte esconde,
Al numero, sus días,
Al circulo, sus noches,
Logrando eternamente,
De victima, favores,
De martir privilegios,
De vivo, emulaciones.
Mas pues a su martirio
Tributan y anteponen,
Las Musas, el obsequio,
Y la devocion, flores,
Alabelo el callar
Y sus admiraciones,
Que es toda la alabanca
Corta a sus esplendores.
Y puesto que de la Fama
Es el augusto norte,
En thalamo de luzes,
Lo que ya goza, goze.

A la constancia del bienavcnturado e invicto Martír Isac d'A]meida Bernal, de gloriosa memoria, el qual murió quemado vivo, confesando la Santissima Ley del Dió Bendito en el Reyno de Galica, 1656.

Di[c]hoso Isach que, en llamas oprimido,
Y de glorioso zelo persuadido,
En la futura que esperamos gloria,
Das a guardar tu vida a tu memoria
Y, a vista de la barbara cudicia,
Publicas su maldad y tu justicia,
Desatandote el alma generoza
De su composicion maravilloza.
Mas del castigo de enemiga mano
Rayo fue amor en capa de tirano,
Haziendo passadisso de tu vida

Al Reyno de la causa esclarecida,
Que, por ser acto puro y verdadero,
Es uno sin segundo ni tercero.
Qual, al incendio, espiritu te inflama?
Quien te destina a vozes de la Fama?
Quando, arrojando líquidas centellas,
Llora la vesindad de las estrellas,
Clamando el vulgo, que fuesse por memoria,
Parlera la ceniza de tu historia.
Pero será su voto agudo azero
Y la Fama en el Orbe tu letrero,
Pues si tus voces en llamas espiraron,
Otras los elementos fulminaron
Que coronando, amantes, tu deseo,
Lloran tu fin, donde tus glorias leo;
Mas quien de amor ignora tu pureza
Lo llamará desdicha, y es ñneza,
Que partos de ceniza y de la muerte,
En eterno blazon Dios los convierte.
Si, por quien sabe examinarte, eres
El que mas vive, cuando en fuego mueres,
En tu pecho, esse amor que te anima
A todos lee catedra de prima,
Y teniendo la verdad por estudiante,
Al Phenix das licion de fino amante,
Pues hombre agradecido a su tormento,
Que auxilio eñicaz tiene es argumento;
Y si, por la verdad no comprehendida,
En llamas arde tu purpúrea vida,
Imbidia eres del Sol, desprecio al oro,
Prision al Cielo, y al amor thesoro.
Que importa que en ceniza hagan tus guessos,
Si la vitoria acclaman tus progressos,
Que arder sin voz de estrepito doliente,
Formar es gerolifico eminente.
Y quien reynando en brasas ha vencido,
El Cielo para premio ha merecido,
Donde, colmado de promessas santas,
Parenthesis se ve de glorias tantas
Quantas corona excelsa valentia,
Retirada en el alma el postrer día,
Que parece que estava muy zelosa
De verte preparado a muerte hermosa:

Y es ver la herida y no atender al ruego,
Con ojos el amor y el desden ciego.
Arde, pues, felizmente entre la llama,
O Heroe preciado de la Fama,
Que si te da la muerte, ella, piadosa,
Te restituye en vida mas gloriosa
Que, entre los rayos de la luz ardiente,
Se esplayará dichoza eternamente
Con otra pompa que ostentar solía,
A vista de aquella impia monarquia
Que a quatro lustros de tu vida aplican
Mas insolencia de lo que platican,
Pensando a tu valor dar mayor guerra,
Ignorando el misterio q[ue] obra en tierra
La nube con maquina insolente,
Sin perdonar el leño mas ardiente,
Ostentando con llanto el desconsuelo
De verte objeto de impios en el suelo.
Pero la industria, en todo formidable,
Atonita, con odio intolerable,
Ordena su violencia, y su mentira,
Por tragico tablado infame pyra,
Y sin temor del Dios de las vengancas,
En ella fundan vanas esperancas,
Haciendo arder en tumulos flamantes
Las vidas (si es que ay vida en los amantes)
De aquella soberana descendencia,
Hija de la divina Providencia,
Por rendir vassallage con decoro
A la, que les dio, Ley, su thezoro.
En este, pues, tablado centellante,
Palido trono donde, ya triumphante,
Sin señales de enojo en las heridas,
Mas una que aprizionada te regia,
Con llama el mismo amor la desasia,
Y en competencia de batalla justa,
La sacrifica firme en ara augusta,
Donde el vital aliento desojado,
De ara en feo tronco despreciado
Se commuta y en triste luto aplica
Posthumas alabancas, pues publica,
Con señas de preterita homicida,
Digno honor, fama eterna, immortal vida;

Y atento desde agora a tu tropheo,
En cenizas se erige el mausoleo,
Dexando del sacrilego senado
Burlada la diligencia y el cuydado.
Quien con la muerte, que tu zelo alaba,
Professa firme la Ley santa esclaba,
No ay duda provará con evidencia
Ser toda de Israel su descendencia;
Mas la que tu valor oy encamina,
La guarda sin edad carcel divina,
Que, aunque amor jamas fue delinquente,
Bastó tomar las armas de valiente.
Mas pues alcancas dos vitorias grandes
Ardiendo, es justo que en elogios andes,
Y pues en ambos fuegos con vitoria
Eres materia juntamente y gloria,
Supuesto que del polvo parto fuiste,
Del polvo al Cielo con morir subiste,
Adonde, vitorioso con la palma,
Será sin fin para morada al alma,
Silla la paz, la vida monumento,
Urna el amor, y leyes el contento.

Del mismo al mismo, Epístola encomiastica

Hijo de Israel famozo
De la sangre descendiente
Que, entre centellas y llamas,
Al propio Fenix suspende,
Mariposa racional
Que a la maquina celeste,
Con alas siempre triumfantes,
Buelas con sillabas siete;
Tu que, apesar del incendio,
Porfias en delinquente,
Pisando altivo y ufano
Los legales pareceres;
Tu que, por vengar agravios,
Hazes cuchillo la muerte,
Sabiendo que un amor firme
Reynará en tu pecho siemp[r]e;

Tu que, apezar de las penas,
Entre cenizas ardientes,
Dexas vida y cobras vida,
Por vivir eternamente;
Tu que, armado de constancia,
Ultrajas barbaras leyes,
Y haziendo el deseo escudo,
Ninguna congoxa temes;
Tu, de nuestra edad portento;
Y en fin, por dezirlo en breve,
Tu que vives en la Patria
Donde ninguno envejece;
Que te hizieron quatro lustros
Para que assi los encuentres,
Sy, en sacrificio empeñados,
Los buelves polvo, viviente?
Y pues mueres quando vives,
Y vives quando te mueres,
Es muy cierto que ambas juntas,
La vida y la muerte, te offenden.
Mas si aquella te despacha
Por correo de la muerte,
Tu, desta embuelto en cenizas,
Passas al Cielo a las veinte,
Sin que pudieran las nubes,
Por piadosas y cortezes,
Impidir con su tributo
El odio de los infieles.
Pues, previniendo su industria
Los atajos que ella suele,
Liberales al agravio
Permite el Cielo se muestren.
Pero tu, divino athleta,
Desde [e]l tormento y desdenes,
Tanto thezoro acumulas
Que a tu verdad enrriqucces.
Contra el tiempo y la fortuna
Te aplicará parabienes
El Primer Autor, que jusga
Al vulgo por delinquente.
Pues, confcssandolo vivo,
A la hoguera te atreves,
Dando muerte y dando vida

A tu vida y a tu muerte,
Quedando acá por asombro
Del valor permaneciente,
Y un extasis en Galicia
Desde oy a toda la gente.
Por no offendet (hecho Alcides)
A la Causa Omnipotente,
Jamas neutras tu discurso
Señales hizo en tu frente,
Y apesar de la mordaça,
Duro instrumento insolente,
Obraste quantas acciones
Pare un coraçon valiente.
El officio ya vacado,
A la ceremonia aleve
De la leña, la ceniza
Funeral pompa previene,
Donde, en silencio profundo,
Rethoricamente quieren
Rubricar, amor tu nombre,
Y la Fama sus laureles.
Con vozes de eternidad,
Si en discursos differentes,
Ambos a dos, de concierto,
Tu noble accion agradecen,
Y a lo fatal del estrago,
Sin que ninguno lo entiende,
Aplican tanta venganca
Quanta la injuria merece.
Todos los quatro elementos
A tu sangre, a tu progenie,
Siglos sin fin de memoria,
Con rendimiento, te ofrecen,
Y assegurando alabancas,
Pagando lo que te deven,
En tus cenizas gravaron
Este Epitaño siguiente:
Aqui jaze Isach Bernal
Que a las llamas agradece
Los años que le quitaron
Por las glorias que posee.
Libre rendió lo animado,
Monstruo fue de amor ardiente,

Y estas tragicas cenizas
Oy le enriquessen de bienes.
O, pues, sabio caminante,
Si mudo el exemplo adviertes,
Verás que en campo de luzes,
De Dios goza eternamente.

De Don Daniel de Ribera

Pecho enseña, ilustre y fuerte,
Izaque, con que a Dios ama,
Pues no le asombra la llama,
Ny teme la ñera muerte;
Valerosamente advierte
Siendo tragica su historia,
Que el salir, con la victoria,
Del tormento de la hoguera,
Es la mas cierta escalera
Para subir a la gloria.
Mas el, si muerte recibe,
No le mata, pues se adquiere,
Gloria, donde nunqua muere,
Cielo, donde siempre vive;
Della el triumpho apercibe
Para el solio soberano,
Que si el rigor del tirano
En fuego prueva su zelo,
Un Angel halla del Cielo,
Quando le buscava humano.
Es su intento y santo empleo
Escalar ethereas salas,
De la llama haziendo alas,
Y de su rigor tropheo;
Libre del fuego Edumeo,
Reduzido a su ceniza,
Fenix, el cuerpo eterniza,
Mas, con la fuerca del zelo
Que dá mas ligero el buelo,
Espheras el alma piza.

De Don Daniel de Ribera,

A la muerte del siempre invicto mártir
Ishac Dalmeyda Bernal
SONETO

Si, con valor constante en el tormento,
Ishac se nos offrece a las heridas,
Con dos llamas, por alas adquiridas,
Examinado buela al firmamento;
Con una haze blazon del sufrimiento,
Con otra, ostentacion de muchas vidas,
Y ambas al tropheo apercebidas,
Son dos extremos raros de un portento.
Que mucho, pues, que alcance de la fama
Su glorioso acierto y fortaleza,
En ambos orbes, vozes con vitoria,
Si nace con dos alas de la llama,
Una que [e]s timbre eterno de su empreza,
Otra que [e]s del Amor triumpho y gloria.

Del mismo,
Al mismo assumto.

Si, a vista de llama, Ishac se ostenta
Ufano y jusga su vivir locura,
No puede estar sugeto a desventura,
Pues tiene el beneficio por afrenta.
Si mas con el tormento se acrecienta,
Y mas con la esperança se asegura,
O repite de excelsa su ventura,
O mas altiva llama le atormenta.
Una de dos: o quiere de la Fama
Solicitar silencio con desvelo,
O no quiere del Mundo otra memoria.
Mas lo que contrario saca de la llama,
Pues por olvido le corona el Cielo
Y en vez de muerte, le da Dios la gloria.

Al mismo asumto.
Don Daniel de Ribera.
SONETO

O tu que, en essa llama cruel ardiente,
El alma desatando esclarecida,
De suerte te despides de la vida
Que dos vidas adquieres juntamente.
Si la verdad fue siempre delinquente
Y en ti reyna verdad no comprehendida,
Tu vida viene a ser muerte devida,
Tu muerte viene a ser vida decente.
Mas, ya que amaste la verdad mas fuerte,
Llevando en el martirio doble palma,
Bien es que tu vitoria al Mundo asombre:
Y assi te dan dos vidas por tu muerte,
Una el Amor divino para el alma,
Otra la llama ardiente para el nombre.

Al mismo.
Del mismo.
Hablan las cenizas.

Si polvo y no sepulcro pareciere,
Por no sobre escrivirme el «Aqui yaze»,
Advicrta el Mundo que en cenizas nace
El que, conforme Ishac, a vivir muere.
El que la llama que vistió vistiere,
Y no le imita en quanto hizo y haze,
Ni fatiga la fama, ni renace,
Y el que le sigue, su blazon espere.
Reciproco el Amor (porque, abrazado,
De auxilio singular logró eficacia)
Puso en la recompensa su desvelo,
Y amando tanto a Dios quanto fue amado,
viendo que el Cielo le vistió de gracia,
Fue a dar las gracias a su Dios al Cielo.

Don Daniel de Ribera
Dedica, ofrece y consagra

Tan neutral se dio la suerte
En Ishac que apercebida
Tuvo su muerte en su vida,
Y oy su vida esta en su muerte;

porque, tan constante y fuerte
Al padecer y al sufrir,
Quizo al mundo desmentir
Y dar materia a la fama,
Que, arrojandose a la llama,
Se mato por no morir.
Murmuran oy esta accion
Muchos, fundados en que,
Por un punto de la fe,
Lo quemó la Inquisicion;
Pero jusgue la razon
(Que atenta aspira a alcancarle)
Si es muy justo el alabarle,
Pues, queriendo a Dios partirse,
Hizo mas el no morirse
Que no la llama en matarle.
No fue ser propio tirano,
Sino suprema virtud,
Echar de si la salud
Para quedarse mas sano;
Si, al impulso soberano
De la causa esclarecida,
Le acusamos de homicida,
Es delito del sentir,
Pues el fin de su morir
Fue principio de su vida.
Y assi ya, con evidencia,
Se puede tener por cierto
Que es desirle vivo y muerto,
Dos vezes una sentencia;
No nació de poca sciencia
El querer morir viviendo,
Sino solo (a lo que entiendo)
De conocimiento leal,
Pues que no temer al mal,
Fue con Dios vivir muriendo.
En vida de tanta pena,
Llegó la muerte a ser grave,
Que muerte, que a vida sabe,
Es vida que muerte ordena;
No ya el Amor la condena
Por empreza de impiedad,
Pues ve triumfar la verdad

De Ishac que, por irse al Cielo,
Tuvo el morir por consuelo,
Jusgó su vida crueldad.
Quien vio de Amor tal herida?
Quien vio jamas igual suerte?
Que se viva con la muerte
Y se muera con la vida!
Es de tan pocos seguida
La senda desta opinion
Que solo Ishac, con razon,
Nos pone en difñcultad,
Si su muerte fue entidad?
Si su vida privacion?

PRIMERA VERSIÓN MANUSCRITA DEL «TRATADO» DE OROBIO DE CASTRO CONTRA JUAN DE PRADO

Tratado contra la ympiedad de los deístas;
que niegan la sacra escríptura.

Por el Doctor Yshac Orobio de Castro,
Catedratico de Metaphisa y Medesina en
las Universidades de Alcala y Sevilla,
medico de camera del Duque de Medina Celi,
y de la familia de Borgoña del Rey Phelipe 4.º,
Profesor, Medico y Consejero del Rey de Fransia
en la Ynsigne Universidad de Tolosa.

En Ámsterdam.

Respuesta a un Philosopho
hebreo que pidefundamentos de Razon
para persuadirse al crédito
del Sacro Texto

Cap. 1.º

Satisfase a algunas preguntas
Y reprende su ymprudencia.

Dexé de responder a una carta, quando llegué a esta Ciudad, aunque venia en nombre diferente, por entender que me era proibido, siendo de sugeto apartado de la Congregasion Ysraelitica, y procurar, quanto en my fuese, no yncur[r]ir en esta espesie de culpa; ni motivó my silensio, como se dize, razon politica dirigida a my conservasion, que aunque no me abor[r]esco, no soy tan amigo de my mismo que no me atreva a posponer mis conveniensias alguna vez por las de otros, como sean de calidad que, ni aun

yndirectamente, se opongan a lo sagrado de la Ley que profeso. Este dictamen jusga de., o por afectado, o por simplicidad escrupulosa; lo primero es un acto ynterno reservado a Dios y a mi mesmo; lo segundo me es tan amable que en su comparasíon todas las ciensias, agudezas y especulasiones se me proponen una vana presumpcion de nuestra limitada rasionalidad, un ynfructuoso conato de abrasar lo ynaccesible, consiguiendo el mas agudo discurso sombras aparentes en ves de sientiñcas verdades. Que de oprobrios ynventa la humana malisia contra el yntendimiento que con simple sinseridad se rinde a su Criador, y quan poco ofenden al entendimiento esos oprobios quando, por otros actos, conose que esta simplisidad no es hija de la ygnoransia, sino de la yngenuidad y obediensia! Dame Vmd. en rostro con los delitos cometidos en España contra la observansia de la Ley Santa; oxalá fuera para reprenderlos y no para caliñcarlos! Es asi que disimulabamos los que creyamos, y aunque ese crimen de selar la verdad (o negarla) no admite excuza, no todos sabiamos la obligasion de confesarla: quisas uvieran sido algunos mas dichosos y menos disimulados.

Dezia que no creiese mas de lo que viese escrito de su mano; muchas cosas [h]e oydo en esta ciudad acerca de las opiniones y propociciones mal ar[r]ojadas: algunas atribui a falta de ynteligensia de los que oieron, otras a la malisia de algunos emulos, y muchas mas a la poca considerasion de quien las meditava y me— nos prudensia de quien (ya que no sabia venserse) no podia disimularlas, no siendo mas ynteresado en pregonarlas que en suprimirlas. Ny es my animo que las malas opiniones se conserven y se disimulen, mas conosco quan varios son los discursos de los hombres y quanto nos enamoramos de nuestros dictamen[e]s, que son actos naturales y, en su modo, agenos del ymperio de la voluntad, particularmente faltando una cierta piedad que tiene el freno a esos movimientos yntelectivos. Y jusgara yo por menos detestable que parasen los er[r]ores en los conseptos, y no en las vozes, quanto estas suponen mas deliberasion y aquellas con maior dificultad se reprimen. Quien podra disculpar las proposi— ciones que yo ley contra la santidad y observansia del dia de Quipur, y otras cossas contenidas en la Santa Escriptura? Quien, aunque sentiese así, comunicaria a ignorantes estos mal forjados discursos, si ya no los jusga proporsionados a aquella rudeza, dandoles motivo

& una nosiva inquietud o a un bien meresido despresio de quien los aconsejava?

Que de materias ay en que exercitar el discurso y obstentar la agudeza…

SONETO ANÓNIMO
EN LA MUERTE DEL DOCTOR PRADO

Question Problematica;
que niegan la sacra escríptura.
Por el Doctor Yshac Orobio de Castro,
Catedratico de Metaphisa y Medesina en
las Universidades de Alcala y Sevilla,
medico de camera del Duque de Medina Celi,
y de la familia de Borgoña del Rey Phelipe 4.º,
Profesor, Medico y Consejero del Rey de Fransia
en la Ynsigne Universidad de Tolosa.

En Ámsterdam.

Respuesta a un Philosopho
Subió en su palafren el Doctor Prado
Para cor[r]er la posta al otro mundo;
Fue siempre en sus acsiones furibundo,
Pero nunca jamas tan ar[r]ojado.
Era el mostro feros tan ynclinado
A ynquirir lo recondito y profundo
Que en él vino a morir con su segundo,
Y en él yrá a penar con su pecado.
Si el hombre y quatropea es regla y norma
De que avrán de salvarse alla a la fin,
Y el verso en lo aparente nos lo ynforma,
Este que fue cavallo y fue delfin,
Si acaso buelve al mundo en nueva forma,
En que espesie a de ser: hombre o rosin?

BIBLIOGRAFÍA

I. Repertorios bibliográficos

Bulletin de Bibliographie Spinoziste. Publiación anual de la *Association des Amis de Spinoza*. Empezó a aparecer, bajo la dirección de Pierre-François Moreau, en el año 1980, como apéndice de la revista *Archives de Philosophie*. En la actualidad, sigue publicándose en la web de la *Association des Amis de Spinoza*: http://www.aspinoza.com

Kingma, J. & Offenberg, A.: «Bibliography of Spinoza's Works up to 1800»; in *Studia Rosenthaliana*, vol. XI, núm. 2, julio de 1977, pp. 1-31.

Oko, Adolph S.: *The Spinoza Bibliography*; Boston, Mass., K. G. Hall & Co., 1964.

Préposiet, Jean: *Bibliographie Spinoziste*; Annales littéraires de l'Université de Besançon / Les Belles Lettres, 1973.

Van Der Werf, Th., Siebrand, H. J. & Wersterveen: *A Spinoza Bibliogrpahy 1971-1983*; Amsterdam, Brill, 1985.

II. Catálogos y léxicos

Fucks, L. & Fucks-Mansfeld, R. C.: *Hebrew and Judaic Manuscripts in Amsterdam Public Collections. I: Catalogue of the Manuscripts of the Bibliotheca Rosenthaliana University Library of Amsterdam-, II: Catalogue of the Manuscripts of the Ets Haim / Livraria Montezinos Sephardic Community of Amsterdam-*; Leyde, E. J. Brill, 1973-1975.

GAYANGOS, Pascual de: *Catalogue of the Manuscripts in the Spanish Language in the British Museum*; Londres, printed by order of the trustees, 1881.

GIANCOTTI-BOSCHERINI, Emilia: *Lexicon Spinozanum*; La Haya, Martinus Nijhoff, 1970.

GUERET, M., ROBINET, A. & TOMBEUR, P.: *Spinoza, Ethica. Concordances, index, listes de fréquences, tables comparatives*; Louvaine-la-Neuve, CETEDOC, 1977.

KEYSERLING, M.: Biblioteca Española-Portugueza-Judaica. *Dictionnaire biobliographique des auteurs Juifs, de leurs ouvrages espagnols et portugais et des œuvres sur et contre les Juifs espagnols*; Estrasburgo, 1890. Reedición facsímil, Nueva York, 1971.

LADRÓN DE GUEVARA, J. M.a & SALVADOR BARAHONA, M.a L.: *Ensayo de un catálogo biobibliográfico de escritores judeo-españoles-portugueses del siglo X al XIX*; dos vols.; Madrid, Porrúa, 1983.

PIETERSE, W. Chr.: *Inventaris van de Archiven der Portugees-Israelitische Gemeente te Amsterdam 1614-1870*; Amsterdam, E. J. Brill, 1964.

RODRÍGUEZ DE CASTRO, Joseph: *Bibliotehca / española. / Tomo primero, / que contiene la noticia / de los escritores / rabinos españoles / desde la época conocida / de su literatura hasta el presente. / Su autor / D. Joseph Rodrigue: de Castro. H Con real permiso. / En Madrid. / En la Imprenta Real de la Gazeta. / Año MDCCLXXXI*.

TOVAR, Conde de: *Catalogo dos manuscritos portugueses ou relativos a Portugal existentes no Museu Britânico*; Lisboa, Academia das Ciencias, 1932.

III. FUENTES MANUSCRITAS

ABOAB, Ishack: *Livro de Nota de ydade Reducido / por my Ishack Aboab e / copiado por my Mathatia do /*

Senhor Ishack Aboab; Manuscritos de *Ets Haim* de Amsterdam [en adelante E. H.] 48 E 27.

AGUILAR, Mosseh Rephael d': *Colección de tratados teológicos políticos*; E. H.: 48 A 11. (La colección contiene, entre otros, el «Tratado da immortalidade da alma» y la «Reposta a certas propostas contra a tradição»).

— *Repuesta aun papel / que aqui mando de Fran / cia una Persona de / nuestra nación, afir / mando quatro puntos fundamentales de la / religión christiano a / saver Primero / que el Messiah havia / de ser Dios y hombre / Segunda / que el Messiah es / ya venido, / Tercero / que el capo 53 de Yesa / hias trata de su Messiah / Quartol que havia de Ceçar / la observancia de la Ley con la venida / del Messiah*; E. H.: 48 E 8.

Apología en Deffenga de la Carta / que escrivio un Ingenio / Censuranos ingenuamente / un Sermón / que Compuso un presumido / Sobre / la Penitencia; E. H.: 48 E 28.

Apologie de Spinosa sur Dieu et la nature; Aix 818 y Auxerre 238.

Arrogantia convicta; E. H.: 48 E 28.

BARRIOS, Miguel [Daniel Levi] de: *Breve discurso político sobre las expulsiones de los Hebreos en diversos reinos y provincias de Europa*; British Museum [en adelante, B. M.]: 4033 aa.

Breve Compendio / Do que en Sustancia contem, ca— / da Sciencia, e sua definição / O que contem se vera na Taboa / da adiante, e que esta logo na / Entrada do Libro. / Tratados de grande noticia, / para o Coriozo ter Conhecimento e / Ynteligencia, do em que ellas / se fundüo. / Juntados e dispostos por o H. H. R. / Seomoh de Oliveira, a pedimento / de seu afecoado Amigo / Ishack de Matitya Aboab, // Em Amsterdam no Anno 5447; E. H.: 48 E 32.; E. H.: 48 E 32.

Camino da verdade em camino de com / tristáo que sabia sobre camino de cabala / Piqueno de sensia E grande de querensia / seu Companheiro sabio vario del dios te / meroso muito agaon maravilla q ë ã r / R. Meir b. Gabbay… / traduzido da lingoa Santa em Lingoa / Portuguesa Por o sr gagháo R. meir lum / broso Em tunes 12 Sivan / 5421; E. H.: 48 D 28.

Carta do cabido da Sé de Coimbra para el-Rei. Dto 8 de Outubro de 1601 e assa Gabriel da Costa e Joam Pinto Pera. Refere-se a actos de indisciplina cometidos em Roma por Alvaro Soares; B. M.: Manuscritos Portugueses. Colección Egerton. Eg. 2: 084 (f. 520).

CASSERES, Semuel de: *A[nn]o 5420 / Sermao / Pregado por o HHm R / Sem[ue] / de Casseres / Nas Exequias do muito / Eminente HHm R. / Saúl Levi Morteira / Neste KK de Amsterd[a]m*; E. H.: 48 E 12.

Cazo de David Curiel / com o alemão em 20 / Adar Rissou, Ao 5388 / Em / Amsterdam; E. H.: 49 B 9.

CONTRERAS, Antonio de: *Viage entretenido de Don Antonio Contreras y su buelta a Roma aun señor intitulado muy amigo suyo // Coloquio que se passo entre Don Antonio y Daniel de Lióme*; E. H.: 48 B 2.

Copia do livro das / gerassoims / prinsipiado p[o]r o señor / Jahacob Belmonte / desde o anno 1599; E. H. 47 B9.

[CARVALHO, Joáo:] *De los Judios y la Santa / Inquisición del Reyno / de Portugal*; E. H. 48 D 26.

Dialogo dos / Montes… / Interlocutores são os / Siguintes, assaber, / A terra prologo / O monte de Sion / O monte de Sinail O monte de Orahar / O monte de Neb / O monte de Guerisim / O monte de Carmel / O monte de Zafim / leosaphat Ines. E. H.: 48 E 29.

Discurso / que trata de los puntos / y señales. Con los quales / se prueva no ser aun ven / ido el Messiah,

copiado / por M. López Pinto, 5500. E. H.: 48 E 53.

Disputandi gratia contra fidem catholicam Romanam. E. H.: 48 D 8.

Floresta / De / Vygilantes, / Em que / Reverdese o Triumfo / de moralidade / Espelho das Artes e / Ymperio das Sciencias. E. H.: 48 E 32.

[GOMES SILVEYRA, Abraham]: Diálogos *Theologicos / en versos jocoserios, para deleitar / aprovechando / Interlocutores / un sabio Ministro Reformado, presidente / un Doctor Catholico Apostolice Romano / Un Turco Mahometano Herudito / Un Judio desapasionado, / Autor A. G. S.* E. H.: 48 B 14.

— *Preluminarias / que deven anteceder a todo genero de / controversias en materia de Religión. / Que sirven de Prologo a la Respuesta / humilde que haze A. G. S. en / cinco libros al que hizo el Doctissimo / Señor / Yshac Jacquelot / Yntitulado / Disertaciones sobre el Mesías donde / se prueva a los Judios que J. C. / es el Mesiah prometido y vatizinado en el / viejo testamento. / Libro ante Primero, año 1700*. E. H.: 48 A 18.

— *Disertaciones sobre / el mesias, donde / se prueva a los / cristianos, que I. C. no es el mesias / Prometido y vatisina / do en el viejo testa / mentó Libro Terzero / Silveyradas compuestas A. S. respondien / do al doctissimo Ishac / Jacquelot / Año 1700*. E. H.: 48 B 15.

— *Libro quarto / El Juez de las controversias / Donde se manifiesta el Juez de la / verdad. / Y se halla la sentencia verdadera. / Silveyradas. / Contra todo lo malo, en fabor de / Todo lo bueno. / Compuesto por A. G. S. / Año 1700*. E. H.: 48 B 17.

— *Libro mudo / Donde se Alegan muchas authoridades / Divinas y humanas para todas las controvertías, / en materia de Religión. Con estos materiales, / los*

juiciosos conozeran lo Bueno, y lo Malo. / y apartaran la Luz de la obscuridad. / El autor repite las agenas opiniones i calla / Libro Duodécimo, y póstumo de los cinco de la Primera parte y de los seis de la Parte / segunda que compuso el Autor. / Autor A. G. S. Silveyradas. E. H.: 48 B 18.

GUER, Jonathan [*alias* Jan Richen de Hoom]: *Keset leonatan / Anno 5533*. E. H.: 48 A l.

HALEVI, Uri de Aaron: *Memoria para os siglos futuros*. Bibliotheca Rosenthaliana [en adelante, Ros.]: 277.

HERRERA, Abraham Cohén de: *Puerta del Cielo / y lus para entrar en la capacidad / y ynteligencia de la Cabala cuyos / misterios y contemplacion son Ihega / dos al Entendimiento umano. / Lo compuso y fundo en lengua Espa / nhola el Docto y Eminente S. Abram Coen de Errera q[ue] la aprendió de su / Maestro Israel Sarruco discípulo / el R. Ishack de Luria. / Trasladado del original com gran / de cuidado por orden de Ishack / de Matatia Aboab, por mano de / su sobrino semuel de David Curiel / En el anno de la Criación del mundo / 5435 / en Amsterdam*. E. H.: 48 A 16.

Historia / de la Vida y hechos / de Xpo [Cristo] / su Nacimiento / y Muerte. / Escrito en Lixboa 1700. E. H.: 48 E 15.

ISAAC BEN ABRAHAM: *Fortificación De la Fee / Primera parte / Coluna que Fortifica los aflictos coraçones de / la caza de Israel captiva anunciándoles la / Sempiterna Salvación Esperando y mostrando / la escuridad de los adversarios y falçidad de / sus opiniones p[ar]a lo qual se apuntan todos los / passos de la Escritura que ellos en su favor y contra / nos declaran y después de desbaratar bre / vemente los Pensamientos esplica p[or] su / verda[de]ro sentido con un estilo facilissimo y / erudycion grande / Compuesto p[or] el H: R: Ischak*

Hijo de Abraham / morador de Letuania / y traduzido de Hebrayca en Romance p[or] Ischack Arias em / Amburgo no Anno 5381. Y copiado por Ischack Sénior em Amsterdam 5423. E. H. 48 D 5.

LANGENHERT, Casparus: *Methodus refutandi opus posthumum Benedicti de Spiinoza / París, novembre, 1672. Bibliotheque Mazarine*.

Lettre à Madame de… sur les differéntes religions d'Hollande, Douai: 702. N.º 1.

Libro llamado el Alborayque. Bibliothèque Nationale de Paris [en adelante, B. N. P.]: Esp. 354 y 356.

Libro de los acuerdos de la Nación, / y assi mas los Ascamot que tiene este K. K. de Talmud tora de Amsterdan q[ue] el Dio / Augmente. / Para se governar por ellas, hechos los acuerdos en 29. del Hesban 5399. / Y las Ascamot en 29. de Tamus de dicho Anño, y acabadas, / y firmadas en 28. de Ab. 5399. / Y asi mismo el privilegio que consideraron los s[eno[res Burgames- / tres a la Nación en 11. de mayo 1675 y asi mas los nombres de los Yajidim que tiene este K. que el Dio aumente, asi Hom- / bres casados, como de 13 anños arriba, asi mismo el sitio que / compraron, para la fabrica, y los diseños q[ue] el KK / deve, y los reditos que paga cada Anno, y la finta general que / se hizo por 3 Annos, y la venta de la plata, y Cobre que tenia / el K. K. ya el salario délos oficiantes, y el dia que se estreno / y lo que mas en el vera. Hecho por Abraham de Ysrael Zagache. E. H.: 48 D 43.

Maravilhozo Discurso, / sobre a Compostura do Corpo Umano / desifracto em hua vizão de / huã Torre, / Esta Relação tras Fragozo, / em seci livro, e vem so, na / estampa gotica. E. H.: 48 E 26.

MARQUES, Fray Antonio: *Fabula burlesca / de Xpto Y la / Magdalena compuesto por / Frai Antonio Marques*

Cathedra / tico de víspera en la univer / sidad de Salamanca el qual passan / do grandes Tormentos en la In / quisicion, escribió en Londres es / te discurso en el / anno 1623. E. H.: 48 B 7.

MATATIA ABOAB, Ishack de: Documento / para todo Estado e Ydade / E em particular para abituar bem os mofos desde sua / mofidade á vertude. / Feitos e Juntados por o senhor meu Pay o senhor / Ishack de Matatia Aboab… / Primeyro para doutrinar seus Sobrinhos / E depoispara exortar seusproprios filhos á vertude / O senhor Déos aceite sua boa tenfáo e / permita fafdo effeito em / quem os leem. / Copiados por mi Matatia de Ishack Aboab / em Amsterdam no anno de 5445. E. H.: 48 D 9.

MONTALTO, Elias: *Obras / do Doctor / Eliau Montalto / em / Amsterdam / no Anno 1670 / Copiado na corte de Haya / no Anno 1740*. E. H.: 49 A 1.

MORTEIRA, Saúl Levi: *Da verdade da ley et prouidencia del Dio com seu pouo, pelo Doctissimo Haham Saúl Levi Morteira. Copeado do Oreginalpor lacob del Soto*. B. M.: Manuscritos Portugueses, Add. 27: 230.

— *Dialogo dos Montes, composto pelo doctissimo e clarissimo Sr. Hacham asalem, morenu arab, Saúl Levi Morteira, em Amsterdam, Anno 5406*. B. M.: Manuscritos Portugueses, Add. 27: 231.

— *Respuesta alas obiecsiones con que el Sinense ynjústamente calumnia al-Talmud; compuesto por el muy Docto Señor Haham Saul Levy morteyra en Amsterdam en el año de 5406*. B. N. P.: Ms. Esp. 3 15.

— *Tratado de la verdad de la lei de Moseh i providencia de Dios con su pueblo por exelemo señor Haham Saúl Levy Mortera depia y gloriosa mema*. B. N. P.: Esp. 245 y 429.

— *Declarasio[n] / de differentes / Mahamarim / del Talmud / Explicados por el Doctissimo Señor / H. H. Saúl Levi Mortera contra las calumnias del seniense. / En Amsterdam el ano 1648*. E. H.: 48 C 5.

— *Diversos dichos de nuestros sabios / q[ue] o sinensis*

reprueba y mofa, / explicados por el S[eñor] H. H. Ribi / Saul Levi Mortera de felice / memoria / y preguntas q[ue] le Hiso un Clérigo / y las respuestas q[ue] a ellas dio… / Jacob de Mesa lo escrivio / en Amsterdam ano 5451. E. H.: 48 C 20.

— *Memorable relación para confucion / de aquellos que niegan la providencia / divina en las cosas humanas, como se / ve en este caso adó la verdad no pudo / dexar de ser notoria y vista*. E. H.: 48 D 40.

— *La Eternidad / de la Ley de / Mosse / Por el muy / Docto H. H. / Saul Levi Morteyra / Escrito por / AB Bh. Hs. / Anno 5470*. E. H.: 49 A 17.

— *Triunfo / de la / Sagrada Ley / Por el Doctissimo Sr. H. H. / Saul Levi Mortera. / En respuesta a Diversas / Questiones Hechas / Por un fraile de / Rúan. En Amsterdam A.º 1646*. E. H.: 48 C 9.

— *Obstáculos / Y oposiciones contra la re / ligion Xptiana / en Amsterdam / Compuesto por Eminentissimo / Sr. HH Saul Levy Mortera Prophesor / Y celebre Predicador de la Nacion hebrea / Ano 5472. / Escrito por M. López a loor de Dios Bendito*. E. H.: 48 D 38.

— *Preguntas / que hizo un Clerigo de Ruan de / Francia a las quales respondio / Excelente, y Eminentissimo Señor / H. H Saul Levy Mortera D. F. M. / Doctor y Prophesor de la Divina / Theologia y predicador de la Nacion / Judaica en la opulenta Ciudad de Amsterdam*. E. H.: 48 D 38.

— *Preguntas / al mismo Clerigo de Ruan por el Autor las quales van siguiendo por regla hasta / el N.º 46 Contra los Evangelios y Actos / de los Apostoles*. E. H.: 48 D 38.

NAAR, Yshac: *Discurso del / S[eño]r y doctissimo / H. H. / Ribi / Yshac Naar / de G[Lorios]a M[emoria], / lo escrivio Moseh de Chaves a.º 5469*. E. H.: 48 C24.

OROBIO DE CASTRO, Isaac [alias Balthasar Orobio]: *Prevenciones divinas contra la vana idolatría de las gentes… por el Doctor Ishak Orobio de Castro, cathedratico de metaphisica y medicina en las universidades de Alcala y Sevilla, medico de camara del duque de Medina-Celi y de la familia de Borgona del rey Phelipe IV, profesor medico y conseiero del rey de francia en la insigne universidad de Tolosa. 1731*. [fecha de la copia]. B. N.P.: Esp. 40-41.

— *Respuesta a un escrito que presentó al autor un predicante frances contra la observancia de la divina ley de Moseh, por el doctor Isaak Orobio de Castro, cathedratico de Medicina en la insigne Universidad de Tolosa*. B.N. P.: Esp. 40-41.

— *Epístola invectiva contra Prado, un philosopho medico, que dudava o no creya la verdad de la divina Escritura, y pretendió encubrir su malicia con la afectada confesión de Dios y la Ley de Naturaleza, por el doctor Ishak Orobio de Castro, Cathedratico de Medicina en la insigne Universidad de Tolosa*. B. N. P.: Esp. 40-41.

— *Carta al hijo de el doctor Prado*. Fechada en Weycke. agosto 12 de 5424.B. N. P.: Esp. 40-41.

— *Respuesta a una persona, que dudava si el libro de Raymundo Lulio nuevamente traduzido y comentado, era inteligible, y si concluyen sus discursos. Por el Doctor Ishack Orobio de Castro*. B. N. P.: Esp. 40-41.

— *Respuesta Apologética al libro intitulado: Defensa de los testimonios de Raymundo Lullio Escrito por Don Alonso de Zepeda. Hizola El Doctor Ishack Orobio de Castro*. B. N. P.: Esp. 40-41.

— *Certa / men / Philosophico. / Defiende la verdad Divina, y / Natural, contra los Principios de / Juan Bredemburg. / Puestos al fin deste tratado, con los quales / pretende demostrar, que / La Religion,*

Repugna a la Razon. / Con lo qual cae en el Profundo abysmo del / Atheismo de Espinosa / Al Contrario / se demuestra con evidencia que la Religión / no propone como cresible alguna cosa repug / nante a la Razon, Escriviele en Latin el Doctor / Ishack Orobio de Castro / Traducido en Español Litteralmente / Por G. de la Torre. / y copiado en la Corte del / Haya en el año 1741. E. H.: 48 C 16.

— *Respuesta / a un Filosofo Hebreo, que / pide fundamentos de razon / para persuadirse al credito / de el Sacro Texto. Por el Dr. / Ishack Orobio de Castro. / Copiado por Abraham Machorra*. E. H.: 48 C 4.

— *Conference d'un Juif avec un Chrétien*. B. N. P.: Fonds fr. 22920.

PELENGRINO, Abraham: *Memoria de Justo parabem, enome / dos maos / Copia da vida, de benaventurado Abraham / Pelegrina, de como veo a Alcansar a su / ma Cauza, das Cauzas, e a desputa ij Contro- / versia que teve aqui Com hum ijngres, ao / qual Comvenseo, ij Reduzui averdade. / Estava firmado Abraham Pelengrino o quall faleseu em 20 de Hesvan, Aº da Criasaõ / do mundo 541 3. / Anno 5529*. E. H.: 49 A 10.

[PINTO DELGADO, João:] *Dialogos / Contra a Cristiandade*. E. H.: 48 D 39.

Question / de la Unidad del Dios / Escripto en Amsterdam / por Michael Lopez Pinto / Ano 5500 de la Criacion / Ano 1739 cuenta vulgar / ft. 77 años. E. H.: 48 E 53.

Le Rabbinisme renversé, ou dissertation historique et critique sur le prophéte Elie et sur lepatriarche Enoch. Bibliothéque Mazarine: 1197.

— *Refutação de hum Libelo Infamatorio escrito por hum Anonimo*. E. H.: 48 E 28.

Relação do feitio, de Admiravel / Trono del Rey Selomoh / E nasão de parte de sua / grandeza, / E de como a Reyna Saba / o veyo a vezitar, / Tirado do Targum Seny, e outros / Livros que fazem mensão / do referido, / Tradozido, e copiado por hordem / de Ishack de Matitya Aboab. / no Anno 545 1. E. H.: 48 E26.

Relacion de la Inquisicion, y de lo que padecio en / ella Antonio de Fonseca, con mas dos Historias, una / de Xpto y de la Magdalena, y una del famoso Don / Sabatay Seby Anno 5483. Ros: 58 1.

Sentencia de la Inquisición de Lisboa contra Antonio Vieira, 1667. E. H.: 48 E 39.

Valle da Vizão / em que se vi plantado / o Amore do Saber, / Compendio / Breve do fim de cada / Sciencia, / Colhendo o fruto de todas / ellas para o deleite do fim do homem, Vallis visionis. E. H.: 48 E 32.

Verdad / de la / Ley de Moseh / Aclarada en dos Dialogos / Interlocutores / Andres Antonio i Obadia Ben Ysrael / En Marruecos Aº 5422 1661. E. H.: 48 C 8.

VIEIRA, Antonio: *Sermón / Prononcé dans la Chapelle Royale de Lis- / bonne, en présence du Roy, et la Cour / L'an 1650. / Par le R. P. Antoine Vieira / sur le Texte de St. Luc 21. / Tunc videbam filium homonis venientem in / nubibus Coeli cum potestate magna a Majestate / Traduit du Portugais / Par M. Isaac de Pinto*.

IV. FUENTES IMPRESAS

ABOAB, Imanuel: *Nomologia / o / discursos / legales / compuestos por el virtuoso Haham Rabi / Imanuel*

Aboab de buena / memoria. // Estampados à costa y despeza de sus / herederos, en el año de la / creacion 5389-1629.

ABOAB DE FONSECA, Isaac: *Parafrasis sobre el pentateuco por el illustrissimo Ishac Aboab de Fonseca*; Amsterdam, Estampado en casa de Jacob de Cordova, 5431.

ABUDIENTE, Mosseh Gidhon: *Fin de los dias publica ser llegado por todos los Prophetas y explica muchos passos obscuros de la Sacra Biblia, Compuesto En la lengua Sancta y Redusida ala española… Dirigido ala muy noble Yeshibha Shahare Zeddek, en 10 de Menachem, anno 5426 en Gluckstadt*.

[ALFANO, Cario]: *II Sabbathai / ovvero / il finto Messia / degli Ebrei / che nell'anno 1666 si dichiaró Mau / mettano in Constantinopoli / dedicata. / All'Iustriss. Sig / Signar / Giulio Platoni / Primo Ministro del Serenissimo / de Parma in Roma II In Viterbo. Con lic. de' Superiori. s. f*. [La dedicatoria está fechada en 1669, aunque el texto se presenta como redactado en 1667].

ALONSO DE SANTA CRUZ: *Crónica de los Reyes Católicos*. Edición y estudio de Juan Mota Carriozo; Sevilla, 1951 (2 vols.).

ANÓNIMO CLANDESTINO: *La vida y el espíritu del señor Benedicto de Spinosa o Tratado de los tres impostores (Moisés, Jesucristo y Mahoma)*; Estudio preliminar, edición, notas y traducción de Pedro Lomba, estudio de contextualización de Pierre-François Moreau; Madrid, Tecnos, 2009.

AUBERT DE VERSÉ, Noël: *L'impie convaincu, / ou / dissertation / contre / Spinosa. / Dans laquelle l'on refute les fonde- / ments de son Athéisme… à Amsterdam, / chez Jean Crells. Imprimeur sur le / Déventer-houtmarkt. MDCLXXXIV*.

BANDARRA, Gonzalo Annes: *Trovas do Bandarra, apuradas e impresas por orden de hum grande Senhor de Portugal e offerecidas aos verdadeiros Portugueses*

devotos do Encoberto; Nantes, Guillaume de Monnier, 1644.

BARRIOS, Miguel [alias Daniel Levy] de: *Flor / de Apolo, / Dirigida / al ilustrissimo señor / D. Antonio Fernandez / de Cordova. &c. / por el Capitán / Don Miguel de Barrios, // En Bruselas, / De la Imprenta de Baltazar Vivien. Impressor y Mercader / de libros, 1665*.

— *Relación de los Poetas y Escritores Españoles de la Nación Judaica Amstelodama*. Reimpreso en la Revue des Études Juives, n.º XVIII, París, 1889, pp. 281-289.

— *Imperio de Dios en la Harmonia del Mundo*. Bruselas 1665 (2.a ed. Amsterdam, 1699).

— *Contra la verdad no ay fuerça. Panegírico a los tres bienaventurados martires Abraham Athias, Jacob Rodrigues Casares y Raphael Nuñez Fernandez, que fueron quemados vivos en Cordova por santificar la Unidad divina en 16 Tamuz 5425*; Amsterdam, 5425.

— *Norte hermoso de la ley divina. Sermon exemplar en las horas funerales del H. H. Jacob Sasportas*; Amsterdam, 5429.

— *Libre alvedrio, / y harmonia del cuerpo / por disposicion del Alma. / Dirigida / Al Infinito Criador. / En la Ara de su divina Carroçã // Impresso / en Brusselas. / En casa / de Baltazar Vivien / Año 1680*.

— *Luna opulenta de Holanda, / en nubes que el amor manda // En casa de David Tartas Año 1680*.

— *Alegrias o pinturas lucientes de hymeneo*; Amsterdam, 1685.

— *Respuesta panegírica ala Carta que escrivio R. Jos. Panso Vega al Dr. Isahac Orobio. Glossada por*; Amsterdam, 1685.

— *Opuscula*; Amsterdam, 5443.

BARROS, Joaõ de: *Ropica Pnefma*; ed. de I. S. Révah; Lisboa, Instituto Nacional de Investigado Científica, 1983 (2 vols.)

BASNAGE, Jacques: *L'Histoire et la Religion des Juifs depuis Jesus Christ*; Rotterdam, 1706-1707. (6 vols.).

BAYLE, Pierre: *Dictionnaire historique et critique*; Rotterdam R. Leers, 1697 [el articulo «ACOSTA, Uriel» no aparece hasta la 3.a edición, Rotterdam, Bühn, 1720],

— *Escritos sobre Spinoza y el espinosismo*; edición, introducción y traducción de Pedro Lomba; Madrid, Trotta, 2010.

BECHERAND, J.: *Relazione curiosissima ed insieme verissima del strano suceso del preteso Messia degli Ebrei, il quale cagianó tanta conmozione in quella Nazione e terminò poi con farsi Turco. Lettera mandata di Constantinopoli a Roma intorno al nuovo Messia degli Ebrei, dal Padre Beccaranda, Gesuita*. In Ve-necia ed in Parma, Gozzi, s. f.

Bonum nuntium Israeli; Amsterdam, 1655.

CACERES, Francisco de: *Libro intitulado: / Vision De- / leytable, y su- / mario de todas / las sciencias. Traducido de Italiano en español, por / Francisco de Caceres / Impreso en Franco forte / en 16 de Noviembre / 1623 Años*.

CARDOSO, Isac: *Philosophia / libera / in septem libros distributa: / In quibus omnia que ad Philosophum naturalem spectant, / methodicé colliguntur, & accuratè disputantur. / Opus non solùm Medicis, & Philosophis, sed omnium disciplinarum studiosis utilissimum: / Auctore Isac Cardoso / Medico, ac Philosopho praestentissimo: / Cum duplice Indice, Questionum, ac Rerum Notabilium. // Ad serenissimum venetiarum / Principem, / Amplissimosque, & sapientissimos / Reipublicoe venetae / senatores. // Venetiis, Bertanorum Sumptibus, MDCLXXHI. / Superiorum permissu, et privilegio*.

— Las / Excelencias / de los hebreos. / Por el Doctor / Ishac Cardoso. / [emblema: «El que me esparsio merecogera.»] //

Impresso en Amsterdam en casa de / David de Castro Tartas. / El año de 1679.

CLEMENTE, Claudio: *El Macchiavelismo / Degollado / Por la Christiana Sabiduría de España / y de Austria. / Discurso / christiano-politico / a la Catholica Magestad / de Philippo IV. Rey de / las Españas. / por el PADRE CLAUDIO CLEMENTE de la / Compañia de IESUS, natural de Ornans en el Conda / do de Borgoña, Cathedratico de Erudicion / en los Estudios Reales de / Madrid. / Traducido de la segunda / edicion latina, añadida con cosas muy / particulares, y del tiempo. // Con licencia. En Aléala por Antonio Vázquez. Año 1637*.

COHEN DE HERRERA, Abraham: *Puerta del Cielo*; Solisbaci, Typis Abrahami Lichcenthaleri, 1678.

— *Puerta del Cielo*. Edición, estudio y notas de Kenneth Krabbenhoft, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1987.

COHEN DE LARA, David ben Izchaq: *Tratado del Temor Divino, extracto del doctissimo libro llamado Ressit hohmá. Traduzido nuevamente del hebrayco, a nuestro vulgar idioma por Daniel hijo de Ishac Cohen de Lara. En Amsterdam. En casa de Menasseh ben Israel. 5393*.

— *Lexicon Thalmudico-Rabbinicum amplissimum locupletissimum. De convenientia Vocabularum Thalmudicorum Rabbinicum. Hamburgo Typis Georgii Rebeulini, MDCLXVIII*.

COSTA, Uriel da: *Die Schriften des Uriel da Costa, mit Einleitung, Uebertragung undRegesten, hrsg. v. Carl GEBHARDT. Curis Societatis Spinozanae*; Amsterdam: M. Hertzberger, Heidelberg: Cari Winters Universitätsbuchhandlung, London: Oxford University Press, 1922. «Bibliotheca Spinozana, Curis Societatis Spinozanae», tomus II.

— *Espejo de una vida humana / Exemplar humanae vitae*. Ed. crítica de Gabriel Albiac; Madrid, Hiperión,

1985.
— *Examination of pharisaic traditions. Exame das tradigoes phariseas. Facsimile of the unique copy in the Royal Library of Copenhagen. Supplemented by Semuel da Silva's Treatise of the immortality of the soul. Tratado da immortalidade da alma*; translation, notes and introduction by H. P. Salomon and I. S. D. Sassoon; Leiden, E. J. Brill, 1993.
— *Capítulos XXIII al XXV del Examen de las tradiciones fariseas*; traducción y edición de Fabio Perianes Santos; edición digital en la Biblioteca Saavedra Fajardo, 2012. saavedrafajardo.um.es/WEB/archivos/LIBROS/libro0790.pdf.
COUR, J. y P.: *La balance politique (1662)*. Ed. Madeleine Francès; París, Alcan, 1937.
DE LA CROIX, Chevalier: *Memoires / du Sieur / de la / Croix, / cy-devant secretaire / de l'Ambassade de Constantinople. / Contenans / Diverses Relations tres-curieuses / de l'Empire Othoman. / Première partie. // A Paris, / Chez Claude Barbin, au Palais, / sur le second Perron de la Sainte Chapelle. / M. DC. LXXXIV. / Avec privilege du Roy*.
Discurso / Contra / Los Iudios / Traducido de la lengua / Portuguesa en Castellano, por el Padre Fr. Diego / Gauilan Vela, Canonigo Reglar de la Orden de / San Norberto, hijo del Monasterio de Santa / Maria de la Caridad de Ciu- / dad Rodrigo. / Dedicado / Al Excelentissimo Señor D. Iñigo Melchor Fernandez de / Velasco y Tobar, Condestable de Castilla, y León, Mayor- / domo Mayor del Rey Nuestro señor etc. // Con licencia en Madrid. Por la viuda de Melchor Alegre / Año de 1680.
ENRÍQUEZ GÓMEZ, Antonio: *Politica angelica sobre el govierno que se deve tener con los Reduzidos a la Fe Catholica, y con los que se apartaron della*; Rouen, 1647.
— *La culpa del primer peregrino, y el Passagero*; En

Madrid, en la Imprenta de los herederos de Juan García Infanzón, 1682.

— *El siglo pitagorico, y vida de D. Gregorio Guadaña*; De la imprenta de Laurentio Maurry, 1682.

ESPINA, Fray Alonso de: *Fortalitium / fidei contra Judeos: / Sarracenos: aliosq / Christianae fidei inimicos. // Lyon, 1511*. [La primera ed. es de 1459].

EVELYN, T.: *Histoire de Deux Tures et d'un Juif avec un discours de l'entier bannissement des Juifs du royaume de Perse, de l'anglais de Monsieur T. E.*; Paris, Antoine Robinot, 1673.

FERNANDEZ DE VILLARREAL, Manuel: *El politico cristianissimo o discursos politicos sobre algunas acciones de la vida del Eminentissimo Cardenal Duque de Richelieu*; Pamplona, 1642.

— *Epitome genealogico del eminentissimo cardenal duque de Richelieu y discursos politicos sobre algunas acciones de su vida*; Pamplona, 1641.

FLAVIUS JOSEPHUS: *Histoire / des Juifs, / ecrite par / Flavius Joseph, / sous le Titre de / Antiquitez Judaiques, / traduite / sur l'Original Grec sur divers Manuscrits, / par Monsieur / Arnauld d'Andilly. // A Amsterdam, / Chez George Gallet, Libraire / MDCC*.

FURIÓ CERIOL, Fadrique: *El Concejo, / i Consejeros del / Principe. / Obra de F. Furió Ceriol: / que es el libro primero del quin- / to tratado de la institución / del Principe. // En Anvers, / En casa de la Biuda de Martin Nucio*, / Año M. D. LIX. / Con Previlegio Real.

GALLAND, Antoine: *Journal d'Antoine Galland pendant son séjour à Constantinople (1672-1673), publié et annoté par Charles Achefer*, París, 1881 (2 vols.).

GRANADA, Fray Luis de: *Parte / primera de la / Introduction del / Symbalo de la Fe, en la qual se tra- / ta de la creación del mundo para ve- / nir por las Criaturas al conoscimiento del Cria- / dor, y de*

sus divinas perfe- / ctiones. / Compuesto por el muy R. P. Maestro Fray Luys de Granada, / de la Orden de sancto Domingo. / Dirigido al Ilustrisimo y Reverendisimo Señor Don Gaspar de Quiroga, Arçobispo de Toledo, / Primado de las Españas, Chanciller mayor, Inquisidor General, etc. / Delectasti me Domine in factura tua, & in operibus manuum / tuarum exultabo. Psalm. 91. / En Çaragoça, / En casa de Domingo Portonariis Ursino, / Impressor de la S. C. R. M. y del Reyno de Aragon. / M. D. LXXXIIII.

HACOHEN, J.: *Vallée des Pleurs*; París, Sée, 1881.

HA-LEVI, Jehuda ben Samuel: *Cuzary / Libro / de grande sciencia y mucha doctrina. Discursos que passaron entre el Rey Cuzar y un singular Sabio / de Ysrael, llamado. R. Yshach Sanquery. / Fue compuesto este libro en la Lengua Arabiga, / por el Doctissimo / R. Yeuda Levita. Y traducido en la Lengua Santa, por el / famoso Traductor, / R. Yeuda Aben Tibon / En el año 4927. a la Criación del mundo. / Y agora nuevamente traducido del Ebrayco en Español, y comentado. / por el Haham, / R. Jaacob Abendana. / Con estilo fácil y grave. // En Amsterdam, Año 5423* [1603].

— *Le livre du Kuzari*; París, Vrin, 1982.

HUARTE, Juan de: *Examen de / ingenios para / las sciencias // En Bilbao / Con Licencia, por Mathias Mares / M. D. LXXX.*

HUET: *Huetiana ou pensés diverses de M. Huet, Evesque d'Avranches*; París, Jacques Estienne, 1722 [la fecha DCCCXXII, que figura en portada es una manifiesta errata].

JACQUELOT, Isaac: *Dissertations / sur / L'existence de Dieu, / oú l'on demontre cette vérité / par l'Histoire Universelle / de la première antiquité du monde / par la refutation du système / d'Epicure et de*

Spinosa / par / les caracteres de Divinité / qui se remarquent dans la Religion des Jui fs / et / dans l'etablissement du Christianisme. / On y trouvera aussi des preuves convaincantes de la / Revelation des Livres Sacrez. / Par Mr. Jacquelot. // À La Haye. / Chez Étienne Foulqué, Marchand Libraire auprés de la Court / à l'Enseigne de Corneille Tacite. / Avec Privilège de Nosseigneurs les États de Hollande [1697],

JAHACOB JEHUDA LEON [*alias* León Templo]: *tratado de la Arca del Testaménto. En el qual consuma curiosidad se examina, quales eran las cosas que se aposentavan en la Arca. Se las tablas del Testamento solamente, o bien se eran acompañadas de las primeras que Moseh avia quebrado en el monte o se estava también dentro de ella, la alcusa del mana, o la vara de Aharon, o el libro de la ley original: o se todas estas cosas juntamente, enserrava dentro de sí la dicha Arca. Compuesto por Yaacob Yeuda León Hebreo; Autor del retrato del Tabernáculo de Moseh, y del Templo de Salomoh. En Amsterdam, en la imprimeria de Nicolas Ravesteyn, á la creación del mundo, Año 5413*.

— *Retrato / del / Tabernaculo / de / Moseh. / En que se descrive la hechura del S. Tabernaculo que Moseh / hizo antiguamente en el desierto, y todas las dependencias de los / diferentes vasos y instrumentos con que era administrado. Tratase tambien / de la situacion de los Sacerdotes y de las tres escuadras de Levitas / con las doze de los Ysraelitas que en todo el derredor del Taber- / naculo se alojavan. Y se declara el grande espacio de tierra que / ocupara / admirable real de Ysrael. Según la doctrina de la / Escritura Sagrada y exposiciones de nuestros Sabios. Cuyo / retrato,*

tiene el mismo Autor en su poder, hecho con / suma curiosidad y perfeccion. / Por el H. Yacob Yeuda, Leon Hebreo. / Autor del retrato del Tabernaculo de Moseh, y del Templo de Selomoh // En Amsterdam. / En la imprimeira de Gillis Joosten, Año 5414. a la Criación del mundo.

— *Tratado de los Cherubim. En que se examina qual aya sido la figura de los Cherubim que estavan sobre la Arca del Testamento colocados y lo que significavan conforme á su hechura y a la demostracion de su nombre, segun de las Sagradas Escrituras se infiere… Por Yaacob Yeuda Leon Hebreo… En Amsterdam. En la imprimeria de Nicolas Ravesteyn*, á la criación del mundo, Año 5414.

— *Las Alabanzas de Santidad*; Amsterdam, 5431.

JESSURUN, Rehuel: *Dialogo de los Montes*. Ed. y trad. ingl. de Ph. Pollock; London, 1975.

Kabbala Denudata, seu Doctrina Hebraeorum Transcendentalis et Metaphysica atque Theologica. Sulzbaci Typis Abrahami Lichtenthaleri. 1677(3 vols.).

LIMBORCH, Philippe van: *Philippi a Limborch / de / veritate / religionis / christianae / amica collatio / cum / erudito judaeo // Gouda, apud. J. de Hoeve, 1687*.

Libro de Bet Haim Do Kahal Kadós de Bet Yahacob. (Original text). Introduction, notes and Índex by Dr. Wilhelmina C. Pieterse; Assen, Van Gorcum & comp. N. V. - Dr. H. J. Prakke & H. M.G. Prakke, 1970.

MORTERA, Saul Levi: *Traktaat Betreffende de warheid van de wet van Mozes. Eigenhanding geschreven in deportugese tal te Amsterdam, 1569-1660*; Inleiding, transcriptie en aantekeningen door H. P. Salomon; Braga, Tipografia Barbosa & Xavier, 1988.

MENASSEH BEN ISRAEL: *Conciliator, / sive / De convenientia locorum S. Scrip- / turae, quaepugnare inter se videntur. / Opus ex vetustis, & recentioribus*

omnibus Rabbinis, / magna industria, ac fide congestum. / Esto es / Conciliador / o / De la conveniencia de los Lugares de la S. Escriptura, que repugnantes entre si parecen. / Obra ansi de los antiguos, como modernos sabios, con / grande industria y fé colegida. / Con tres Tablas, una de los libros de los antiguos / sabios; otra de los lugares de la S. Escriptura / que se explican; tercera de las / cosas más notables // Francofurti, / Auctoris impensis. M. DC. XXXII.

— *Del Resurrectione / mortuorum / Libri III. / Quibus animae inmortalitas & corporis resurrectio contra Zaduceos com- / probatur: causae item miraculosae resurrectionis exponuntur: daque. / judicio extremo, & mundi in- / stauratione agitur: / Ex Sacris Literis, & veteribus Rabbinis. / Veritas e terra arietur. Psal. 85. 11. // Amstelodami, / Typis & sumptibus Auctoris. / M. DC. XXXV.*

— *Del Creatione / problemata XXX: / Cum summariis singulorom Proble- / matum, & indice locorum-Scripturae, / quae hoc opere explicantur. Veritas é térra orietur. Psal: 85. 11. // Amstelodami, / Typis & sumptibus Auctoris / M. DC. XXXV.*

— *De la / Resurrección / de los muertos, / libros III. / En los quales contra los Zaduceos, / se prueva la inmortalidad del alma, y / Resurrección de los muertos. Las causas / de la milagrosa Resurreccion se expo- / nen y del juizio final, y Re formación / del mundo, se trata. / Obra de las divinas letras, y antiguos sabios / colegida. / Verdad de tierra florecera. Psal. 85 // En Amsterdam, / En casa, y á costa del Autor. / Año 5396, de la criación del mundo.*

— *Del termino / vitae: / libri tres. / Quibus veterum Rabbinorum, ac reccentiorum do- / ctorum, de hac*

con- / troversia sententia / explicatur. // Amstelodami. Typis & sumpti- / bus authoris. An. 1639.

— *Segunda parte / del / Conciliador / o / De la conveniencia de los lugares / de la S. Escriptura, que repugnantes / entre si parecen. / A los nobilissimos, muy Prudentes, y Inclitos / Señores del Consejo de las Indias Occidentales. / Author Menasseh Ben Israel. Theologo, y Philosopho Hebreo. // En Amsterdam, / En casa de Nicolaus de Ravesteyn An. 5401.*

— *De la / Fragilidad / humana, / y / Inclinacion del hombre al pecado, / Parte primera [y segunda]. / Dirigida a los muy Nobles, Prudentes, y Magnificos / Señores Parnassim del K. K. de / Thalmud Thora. // En Amsterdam a I. de Sivan, 5402. / por industria y despeza del author.*

— [Inscripción hebrea] */ Esto es, / Esperança / de Israel, / Obra con suma curiosidad compuesta / por / Menasseh Ben Israel / Theologo Philosopho Hebreo. / Trata del admirable esparcimiento de las diez / Tribus, y su infalible reducción con los demas, a la patria: con muchos puntos, / y Historias curiosas, y declara- / cion de varias Prophecias, / por el Author rectamen- / te interpretadas. / dirigido a los señores del Parnasim del K. K. / de Talmud Tora. // En Amsterdam. / En la Impresión de Semuel Ben Israel Soeiro / Año 5410.*

— *Nismat Hayin. De inmortalitate animae*; Amsterdam, 1652.

— *Piedra gloriosa / o / de la estatua de Nebuchadnesar / Con muchas y diversas autoridades de la S. S. y antiguos / sabios. / Compuesto por el Hacham / Menasseh ben Israel / Amsterdam An 5415.*

— *Vindiciæ Judæorum*; Londres, Printed by R. D., 1656.

MENODRIUS, Giovanni Stefano: *De Republica Hebreorum*; Parisiis, Pr. Berthier, 1648.

NAHMANIDE [Rabbi Moisés ben Nahman]: *La dispute de Barcelonne*; París, Verdier, 1984.

NIETO DE PINHAS, David: *De la Divina Providencia, o sea naturaleza universal o natura naturante, tratado theologico dividido en dos diálogos, en los cuales se prueva la identidad destos Términos, autenticada con autoridades de la Sagrada Biblia, del Talmud, Zohar y Medrasim, y confirmado con irrefragables razones, deduzidas de las mismas autoridades. Londres, James Dover in Tower Hill el mes de Elul, año 5464*.

PEREYRA, Abraham: *La / Certeza / del / Camino / Compuesta por / Abraham Pereyra. / Dedicada al Señor Dios de Israel, en / Lugar de sacrificio sobre su Ara, por expiacion de / peccados del Autor. // En Amsterdam 5426 / Estampado en casa de David de Castro Tartaz*.

— *Espejo / de / la Vanidad del Mundo; / Compuesto por / Abraham Pereyra. // En Amsterdam. / En casa de Alexandro Ianse ya su costa, vive en el Bullingstraet, / Año 5431*.

[LA PEYRÉRE, Isaac de]: *Du / rappel / des iuifs // M. DC. XLIII*. [sin pie de imprenta ni nombre de autor].

— *Præadamitæ, sive Exercitatio super Versibus duodécimo, decimotertio, et decimoquarto, capitis quinti Epistolæ D. Pauli ad Romanos, quibus inducuutur Primi Homines ante Adamum conditi. 1655*.

Relation de la véritable Imposture du faux Messie des Juifs. Nommé Sabbatay Sevi Juif natif de Smyrne, maintenant nommé Achis= Aziz Mehemet Aga Turc Portier de Serrail du Grand Seigneur. Escrite de Constantinople le vingdeuxiesme Nouvembre 1666

par un Religieux digne de Foy Fidelle tesmoin de ce qu'il escrit, et envoyée á un de ses amis á Marseille. Avignon, Chez Michel Chastel, 1667.

La Restauration des Juifs, ou la vraie Relation de leur Evolution et de leurs Activités en vue de retrouver leur ancien Royaume, sujet de plusieurs lettres d'Anvers, Livourne, Florence. Londres, 1665. [Reproducido por WILENSKY, M.: «Four English Pamphlets on the Sabbatian Movement», in *Tsion*, XVII, 1952, pp. 157-172].

RIBADENEYRA, Pedro de (S. J.): *Tratado de la religión y / Virtudes que debe tener / el príncipe cristiano para governar / y conservar sus estados / (Contra lo que Nicolas Machiavelo y / los Politicos deste tiempo enseñan) / Escrito por Pedro de RIBADENEYRA S. I. / Año 1601. En Madrid / por Luis Sanchez*. (La segunda edición está publicada en Amberes el año siguiente).

ROCOLES, Jean-Baptiste de: *Les / imposteurs / insignes / ou / Histoire deplusieurs Hom- / mes de Néant, de toutes Nations, / qui ont usurpé la qualité d'Em- / pereurs, Rois et Princes: / Des Guerres qu'ils ont causé, accompagnées de / plusieurs curieuses circonstances. / Par Jean Baptiste de Rocoles, / Historiographe de France & de Brandebourg. // A Amsterdam, / Chez Abraham Wolfgang, / Prés de la Bourse, 1683*.

RYCAUT, Paul: *The History of the Turkish Empire from 1623 to 1677*; London, 1680.

— *Histoire / des trois derniers / Empereurs / des / Tures. / Depuis 1623. jusqu'á 1677. / Traduit de l'Anglais du Sr. Ricaut // A París, / Chez Claude Barbin, au Palais, / sur le second Perron de la / Sainte Chapelle. / M. DC. LXXXII. / Avec Privilege du Roy*.

SANTA MARÍA, Pablo de [alias, el Burgense; *alias*, Selemoh Ha-

Levi]: *Scrutinium / scripturarum. / Per Reverendissimum D. D. Paulum de Sancta María, quon / dam Episcopum Burgensem, atque Regni Ar- / chicancellarium. / Recognitum ác restitutum per Magistrum F. Christophorum / Sanctotisium, Augustinianum Burgensem… // Burgos, 1591*.

SELOMOH HIJO DE VERGA: *Vara de / Iuda / compuesto por el rab'Selomoh / hijo de Verga en Hebrayco y tradu- / zido en lengoa española / por / M. Dl. / Año 1640 / Estampado en casa de / Imanuel Benbeniste, / Amsterdam*.

SILVA, Semuel da: *Tratado / da / Immortalidade: / Da alma / Composto pelo Doutor Semuel da Silva, em / que Tambem se mostra a ignorancia de certo contra- / riador de nosso tempo que entre outros muytos erros / deu neste delirio de ter para si & publicar que / a alma de homem acaba juntamen- / te con o corpo // A Amsterdam, Impresso em casa de Paulo Ravesteyn. / Anno da criaçáo do mundo 5383*.

—*Tratado da immortalidade da alma. —Fixação do texto, Prefácio e notas de Pinharanda Gomes*; Lisboa, Colecçã Pensamento Portugês, Impresa Nacional— Casa da Moeda, 1982.

TOLAND, John: *Pantheisticon: or the form of Celebrating the Socratic Society*; Printed for Sam. Paterson, Londres, 1751. Ed. digital: www.cambridgevnitarian.org/blog/35_Pantheisticon%20%20John%20Toland.pdf.

TORREJONCILLO, Francisco de: *Centinela / contra iudios, / puesta en la torre de la / Iglesia de Dios con el trabajo caudal y des- / velo del P. Fr. Francisco de Torrejoncillo, / Predicador Iubilado de la Santa Prouincia de / San Gabriel de descalzos de la Regular / Obseruancia de nuestro Serafico / Padre S. Francisco. / Dedicada / A Maria santissima Señora nuestra / de la Soledad. // Con privilegio. / En Madrid: por Ioseph Fernandez de Buendia, / Año*

de M. DC. LXXVI. / Vendese en casa de Andres Blanco, en la Puerta / del Sol. Y en casa de Marcos del Ribero, / Enfrente del Oreto.

URI DE AHARON HA-LEVY: *Narração da vinda dos Judeos Espanhoes a Amsterdam con forme a tradição verdadeira que recebeo de seus progenitores o Senhor Uri de Aharon A. Levy e o publicou ao Mundo no Aº 5471. E agora traduzido ao nosso sacro idioma por* e impresso por orden & despeza de Mosseh Levy Maduro. Em Amsterdam, Na officina typographica de G. J. Janson. em caza de I. Mandovy. Aº 5528*.

USQUE, Samuel: *Consolaçam. / As tribulaçoens / de Ysrael / Composto por Samuel Usque. // Impresso en Ferrare en casa de / Abrahan aben Usque 5313. Da Cria- / çam, 27 de Setembro, 1553*.

WOLFIUS, Jo. Cristophorus: *Bibliotheca Hebræa. Hamburgi et Lipsiæ impensis Christiani Liebezeit. Anno 1715*.

YVON, Pierre: *L'Impiété / convaincue / en deux traitez, / Dont / Le Premier établit clairement l'existence / de Dieu, comme la prémiere & la plus cer- / taine de toutes les veritez: / Et / Le second contient la défense de l'Ecriture / Sainte par l'entiere refutation du livre impie / de Spinoza, nominé Traité Théologique- / Politique / Par Pierre Yvon, Pasteur de l'Eglise Reformée… // A Amsterdam, / Chez Jacques van de Velde…/ M. DC. LXXXI*.

V. ESTUDIOS

ADAM, A. (ed.): *Les libertins au XVIII siécle*; París, Buchet / Chastel, 1964.

ALQUIÉ, F.: *Le rationalisme de Spinoza*; París, P. U. F., 1981.

ALTKIRCH, E.: *Spinoza im Portrãt. Mit 28 Tafeln*; Jena,

1913.
ALTMANN, A.: «Eternality of punishment: a theological controversy within the Amsterdam rabbinate in the thirtees of the 17th century», in *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 1972, pp. 1-88.
ALVARES VEGA, L.: *Het Beth Haim van Ouderkerk. Beelden van een PortugeesJoodse-Begraafplaats*; Assen, Van Gorcum & Comp. B. v., 1979.
AMADOR DE LOS RÍOS, José: *Historia de los judíos de España y Portugal*; Madrid, Turner, 1984 (3 vols.).
AMZALAK, M. B.: *Shabbethai Sevi, urna carta em portugues do seculo XVII em que se testemunha factos relativos a sua vida*; Lisboa, 1925.
— *Abraham Israël Pereyra, noticia bibliográfica*; Lisboa, 1927.
ARRILLAGA TORRENS, R.: *Raíces hispánicas en Benedicto de Spinoza*; San Juan de Puerto Rico, Romualdo Real, 1973.
BALIBAR, E.: *Spinoza et la politique*; París, P. U. F., 1985.
BARBOSA MACHADO: *Bibliotheca Lusitana*; Lisboa, 1747 (4 vols).
BENNASAR, B.: *L'Inquisition espagnole*; París, 1979.
BERTRAND, M.: *Spinoza et l'immaginaire*; París, P. U. F., 1983.
BLOCH, O.: (ed.): *Le matérialisme du XVIIIe siécle et la litterature clandestine*; París, Vrin, 1982.
Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo, año XXIV, n.º 1; Santander, 1948.
BRYKMANN, Geneviéve: *La judéité de Spinoza*; París, Vrin, 1972.
BUBER, M.: *Gog et Magog*; París, Gallimard, 1959.
Cahiers Spinoza, n.o 3. Spinoza et les juifs d'Amsterdam. Marranes et post-Marranes; París, ed. Réplique, hiver 1979-1980.
CARO BAROJA, J.: *Los judíos en la España moderna y contemporánea*; Madrid, ed. Istmo, 1978, 2.a ed. (3 vols.)
CARVALHO, J. de: *Oróbio de Castro e o Espinosismo*; Lisboa, Seara Nova, 1940.
CASTRO, A.: *La realidad histórica de España*; México,

Porrúa, 1980, 7.a ed.

CIORAN, E. M.: «Un peuple de solitaires», in *La tentation d'exister*, París, Gallimard, 1956.

COUSIN, V.: *Fragments de Philosophie Moderne*; París, Didier, 1856.

CURIEL, R.: «La comunitá sefardita de Amsterdam e Baruch Spinoza il figlio ribelle», in *La Rassegna mensile di Israél*, XII, 1961, pp. 32-39.

DAMASIO: *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*; Barcelona, Crítica, 2005.

DEHERGNE, S. J. & LESLIE, D. D.: *Juifs de Chine. À travers la correspondence inédité des Jésuites du dixhuitiéme siécle*; Roma: París, Institutum Historicum S. I., Les Belles Lettres, 1980.

DELEUZE, G.: *Spinoza et le probléme de expression*; París, Les Editions de Minuit, 1968.

— *Spinoza. Philosophie pratique*; París, Les Éditions de Minuit, 1981.

DIBON, P.: *Les Universités Hollandaises au siècle d'Or*, París, 1954.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, A.: *Los judeoconversos en España y América*; Madrid, Istmo, 1970.

DUNIN-BORKOWSKY, S. (S. J.): *Der Junge de Spinoza. Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie*; Münster, Aschendorf, 1910.

FARINELLI, A.: *Marrano (storiadi un vituperio)*; Ginebra, L. S. Olschki, 1925.

FRANCÉS, Madeleine: *Spinoza dans le pays néerlandais de la seconde moitié du XVII siècle*; París, Alean, 1937.

FUKS, L.: «Á propos de la bibliothéque de Spinoza», in *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*; Madrid, 1977, 1.

GARCÍA-ARENAL, M. y LEROY, B.: *Moros y judíos en Navarra en la baja Edad Media*; Madrid, Hiperión, 1984.

GEBHARDT, C.: «Rembrandt y Spinosa. (Contribución histórica al problema del Barroco)», in *Revista de Occidente*, n.º 69, Madrid, marzo de 1929.

GILSON, E.: «Autour de Pomponazzi. Problematique de

l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVI», in *Archives d'histoire doctrínale et littéraire du Mayen Age*, n.º 28, 1961 (1962), pp. 163-279.

GOZALBES BUSTO, Guillermo: *La República Andaluza de Rabat en el siglo XVII*, monográfico de los *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán*, n.os 9-10; Tetuán, junio-diciembre de 1974.

GUEROULT, M.: *Spinoza I. Dieu (Ethique I)*; París, Aubier, 1968.

— *Spinoza II. L'âme (Ethique, II)*; París, Aubier, 1974.

HALEVI, I.: *Question Juive. La tribu, la loi, l'espace*; París, Les Editions de Minuit, 1981.

HAZARD, P.: La crise de la consciente européenne. 1680-1715; París, Arthéme Fayard, 1961.

HESCHEL, A. J.: *Maimónides*; Barcelona, Muchnik, 1984.

HUBERT, Ch.: *Les premières réfutations de Spinoza. Aubert de Versé, Wittich, Lamy*; París, Presses de l'Université de la Sorbonne, 1994.

HUIZINGA, J.: *Hollãndische Kultur in siebzehnten Jahrhundert*; Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977.

— *Jewish Encyclopedia. The unedited full-text of the 1906 Jew Encyclopedia*; edición digital, www.jewishencyclopedia.com.

JOACHIM, H. H.: *A study of the Ethics of Spinoza (Ethica ordine geométrico demostrata)*; Oxford, at the Clarenden Press, 1901.

KAPLAN, Y: «Nueva información sobre la estancia de Juan de Prado en Amberes», in *Sefarad*, t. XXXV, Madrid, 1975, pp. 159-163.

KARPPE, S.: *Étude sur les origines et la nature du Zohar. Précedé d'une étude sur l'histoire de la Kabbale. Avec une préface de A. Sennert*; Ginebra-París, Slatkine, 1982 [reimpresión anastáltica de la edición de 1901, publicada por la Ed. Alcan en París].

KOLAKOWSKI, L.: *Cristianos sin Iglesia. La conciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo XVII*; Madrid, Taurus, 1983.

LEVI, G. r «Documenti inediti su Shabbatai Zevi», in *il Vesillo Israelitico*, LIX (1911), pp. 511-516, 588-592.

LEVIN, D.: *The young thinker Who destroyed the past*; Weybright and Talley, Nueva York, 1970.

LEVINAS, E.: *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme*; París, Albin Michel, 1980.

LLORENTE, J. A.: *Historia crítica de la Inquisición en España*; Madrid, Hiperión, 1980.

MACHEREY, P.: *Hegel ou Spinoza*; París, Maspero, 1979.

— *Avec Spinoza*; París, PUF, 1992.

— *Introduction à l'Ethique de Spinoza*; comentario en cinco volúmenes de las cinco partes de la ética; París, PUF, 1994-1998.

MAGALHÃES BASTO, A.: *Alguns documentos inéditos sobre Uriel da Costa*; Coimbra, Impresa da Universidade. 1930.

— *Nova Contribução documental para a Biografía de Uriel da Costa*; Coimbra, Impresa da Universidade. 1931.

MAIMÓNIDES, *Guía de los perplejos*; Madrid, Editora Nacional, 1983.

MATHERON, A.: *Individu et communauté chez Spinoza*; París, Les Éditions de Minuit, 1969.

— *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*; París, Aubier-Montaigne, 1971.

— *Études sur Spinoza et les philosphies de l'âge classique*; Lyon, ENS éditions, 2011.

MÉCHOULAN, H.: «L'alterité juive dans la pensée espagnole (1550-1650)», in *Studia Rosenthaliana* VIII (1), enero 1974, pp. 31-58 y VIII (2), julio 1974, pp. 171-204.

— «Morteira et Spinoza au carrefour du socinianisme», in *Revue des Études Juives*, t. XXXV, 1976, pp. 51-65.

— «Spinoza face à quelques textes d'origine marrane», in *Raison Présente*, n.º 43, París, 1977, pp. 13-24.

— «Quelques remarques sur le marranisme et la rupture spinoziste», in *Studia Rosenthaliana*, vol. 11; Amsterdam, 1977.

— «Menasseh ben Israel et l'experience de l'éxil», in *Philosophies ibériques et ibéro-americains en exil*;

Touluose, 1977.
— «Spinoza à la charnière de deux mondes: orthodoxie et hétérodoxie», in *Ethnopsychologie*; París, janvier-mars 1978, pp. 83-100.
— «Lorsque Saumaise consultait Menasseh ben Israël: deux lettres inédites du rabbin d'Amsterdam à l'humaniste de Leyde», in *Studia Rosenthaliana*, t. XIII-1, 1979, pp. 1-17.
— *Le Sang de l'Autre ou l'honneur de Dieu: Indiens, Juifs et Morisques au siécle d'or*; París, 1979.
MEINSMA, K. O.: *Spinoza et son cercle. étude critique historique sur les hétérodoxes hollandais*. (Edición a cargo de P. F. Moreau y H. Méchoulan); París, Librairie J. Vrin, 1983.
MENDES DOS REMEDIOS, J.: *OS judeus em Portugal*; Coimbra, F. França Amado Editor, 1895.
— *Os judeus Portugueses em Amsterdam*; Coimbra, F. França Amado Editor, 1911.
MENÉNDEZ PELAYO, M.: *Historia de los heterodoxos españoles*; Madrid, 1880-1882. Reedición facsímil, Madrid, CSIC, 1992. Reedición en 2 vols. (no incluye el volumen de Apéndices), Madrid, B. A. C., 1956. 3.a ed., 1978.
— *De las vicisitudes de la Filosofía Platónica en España. Discurso leído en la Universidad Central en la solemne inaguración del Curso Académico de 1889 á 1890*, in *Ensayos de Critica filosófica*, ed. de A. Bonilla y San Martín; Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1918.
MICHAËLIS DE VASCONCELLOS, C.: *Uriel da Costa. Notas relativas à sua vida e as suas obras*; Coimbra, Impresa da Universidade, Separata da *Revista da Universidade de Coimbra*, vol. VIII, n.º 134, 1922.
— «Uriel da Costa», separata do fascículo I de *Lusitania*, Revista de Estudos Portugueses, enero, 1924.
MIGNINI, F.: *Ars imaginandi. Aparenza e reppresentazione in Spinoza*; Napoli, ESI, 1981.
MUCHNIK, N.: *Une vie marrane. Les pérégrinations de Juan de Prado dans l'Europe du XVII siècle*; París, Honoré

Champion, 2005.
MUGNIER-POLLET, L.: *La philosophie politique de Spinoza*; París, Vrin, 1976.
MISRAHI, R.: Spinoza; París, Seghers, 1964.
— *Le désir et la reflexión dans la philosophie de Spinoza*; París-Londres-New York, Gordon & Breach, 1972.
MOREAU, P. F.: *Spinoza*; París, Seuil, 1975.
— *Spinoza. L'expérience et l'éternité*; París, PUF, 1994.
— Le récit utopique. Droit naturel et román de l'Etat; París, P. U. F., 1982.
NADLER, S.: *Spinoza's Heresy. Immortality and the Jewish Mind*; Oxford, Clarendon Press, 2001.
— *Spinoza. Une vie*; París, Bayard, 2003.
— *A Book Forged in Hell. Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*; Princeton University Press, 2011.
NAHON, G.: «Les Sephardim, les Marranes, les Inquisitions Péninsulaires et leurs Archives dans les travaux récents de I. S. Révah», in *Revue des Études Juives*, CXXXII, París, 1973.
NEGRI, A.: *Descartes político o della ragionevole ideologia*; milano, Feltrinelli, 1970.
— *L'Anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*; Milano, Feltrinelli Editore, 1981.
— «Relinqua Desiderantur», in *Studia Spinozana*, n.º 1., Hannover, 1985.
NEUMARK, D.: *Crescas und Spinoza. A memorial Paper in Honor of the FiveHundredth Annyversary of the «Or Adonai»*; Reprint from the Cincinnati 1909 Year Book of the Central Conference of American Rabbis.
ORIAN, M.: *Maimónides. Vida, pensamiento y obra*; Barcelona, Riopiedra, 1984.
OSIER, J.-P.: *D'Uriel da Costa à Spinoza*; París, Berg International, 1983.
— *L'Évangile du ghetto*; París, Berg International, 1984.
PEÑA, V: *El materialismo de Spinoza*; Madrid, Revista de Occidente, 1974.
PINTARD, R.: *Le libertinage érudit en France dans la*

premiére moitié du XVII siècle; Ginebra-París, Slatkine, 1943 (2.a ed., 1983).

POLIAKOV, L.: *Histoire de l'antisémitisme*; París, Calmann-Lévy, 1955, 3.a ed., (2 vols.).

POLLOCK, F.: *Spinoza, his life and Philosophy*; Londres, Kegan Paul, 1880. Reedición facsímil: Classic T Reprint Series, Forgotten Books, 2012.

POPKIN, R. H.: «Menasseh ben Israel and Isaac La Peyrère», in *Studia Rosenthaliana*, VIII, enero de 1974, pp. 59-63.

PRAAG, J. A. van: «Restos de los idiomas hispano-lusitanos entre los sefardíes de Amsterdam», in *Boletín de la Academia Española*, Tomo XVIII, Cuaderno LXXXVII; Madrid, 1931.

PRÉPOSIET, J.: *Spinoza et la liberté des hommes*; París, Gallimard, 1967.

RAVAISSON, F.: *Essai sur la métaphysique d'Aristote*. Fragments du Tome III (Hellénisme-Judaïsme-Christianisme); París, Vrin, 1953.

RENÁN, E.: *Averroès et l'averroïsme*, in *Oeuvres Complètes* III; París, CalmannLévy, 1949.

— *Discours prononcé à La Haye 1877 à l'occasion du 200 anniversaire de la mort de Spinoza*; La Haya, Martinus Nijhoff, 1877. Edición digital: http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1142954.

RÉVAH, I.: *Spinoza et le docteur Juan de Prado*; París / La Haya, Mouton & Co., 1959.

— «La religión d'Uriel da Costa, Marrane de Porto (D'apprés des documents inédits)», in *Revue de l'histoire des religions*, tome CLXI, n.º 1, París, janvier 1962.

— «*Colloque Ropicapnefma de Joað de Barros. Genèse, structure et technique»; en Mélanges offertes à Marcel Bataillon par les hispanistes français et publiés par les soins de Maxime Chevalier, Robert Ricard, Noël Salomón*; Bulletin Hispanique, tome LXIV bis, annèe 1962; Burdeos, Féret & fils éditeurs, pp. 572-592.

— «Aux origines de la rupture spinozienne: nouveaux documents sur l'incroyance dans la communauté judéo-portugaise d'Amsterdam à l'époque de l'excomunication de Spinoza», in *Revue des Études Juives*, t. CXXIII, 1964,

pp. 359-431.
— «Du marranisme au judaïsme et au déisme», in *Annuaire du Collège de France*; París, 1966-67, 1967-68, 1968-69.
— «Aux origines de la rupture spinozienne: nouvel examen des origines, du déroulement et des conséquences de l'affaire Spinoza-Prado-Ribera, in *Annuaire du Collège de France*; París, 1970-71, 1971-72, 1972-73.
— *Uriel da Costa et les marrones de Porto. Cours au Collège de France, 1966-1972*; edición, presentación y notas de Carsten L. Wilke; París, Centre Culturel Calouste Goulbenkian, 2004.
ROSENAU, H.: «Jacob Judah Leon Templo's contribution to architectural Imagery», in *Journal of Jewish Studies*, XXIII, 1972, pp. 72-81.
ROTH, C.: «Léon de Modène, ses Riti Ebraici et le Saint-Office à Venise», in *Revue des Études Juives*, París, 1929, pp. 83-88.
— *A life of Menasseh ben Israel, rabbi, printer and diplomat*; Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1934.
SARAIVA, A. J.: *Inquisição e Cristãos Novos*; Porto Editorial Inova, 1969.
— «Antonio Vieira, Manasseh ben Israel et le Cinquième Empire», in *Studia Rosenthaliana*, VI, 1972, pp. 25-26.
SCHAUB: «Actualité du herem?», in *Raison Présente*, n.º 43, París, 1977, pp. 107-110.
SCHOLEM, G.: *Les origines de la Kabbale*; París, Aubier-Montaigne. 1966.
— *Le messianisme juif Essais sur la spiritualité du judaïsme*. Préface, traduction, notes et bibliographie par Bernard Dupuy; París, Calmann-Lévy, 1974.
— *Les grands courants de la mystique juive*; París, Payot, 1977.
— *Sabbataï Tsevi, le Messie Mystique. 1626-1676*; París, Verdier, 1983.
SHMUELI, E.: *Faith and Heresy. An essay on León da Módena and Uriel da Costa* [en hebreo]; Tel Aviv, 1962.

SORTAIS, G.: *Histoire de la Philosophie Moderne, de Bacon à Leibniz*; París, Lethielleux, 1922.

TEENSMA, B. N.: *OS judeos sefardicos de Amsterdão: estudos realizados e programa para o futuro*; Utrecht, Instituto de Estudios Hispánicos, Portugueses e Ibero-Americanos, 1976.

TEICHER, J. L.: «¿Por qué fue excomulgado Spinoza?», in *Davar*, Buenos Aires, abril-mayo, 1959.

TOSEL, A.: *Spinoza ou le crepuscule de la servitude. Essai sur le Traité Théologico-Politique*; París, Aubier, 1984.

TOUATI, Ch.: «L'excommunication de Spinoza», in *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études*, 5.e section, t. 80-81, pp. 221-223.

VAZ DIAS, A. M.: *De firma Bento y Gabriel de Spinoza*; Leiden, 1934.

— *Uriel da Costa*; Leiden, Brill, 1936.

VERNIÈRE, P.: *Spinoza et lapensée française avant la Révolution*; París, P. U. F., 1954, 2 vols. [Reed. facsímil en un solo volumen: Geneve, Slatkine reprints, 1979].

VV. AA.: *Spinoza. Troisième centenaire de la mort du philosophe*; París, Institut Néerlandais, 1977.

VV. AA.: *Pascal et Spinoza. Pensées du contraste: de la géométria du hagard à la nécessité de la liberté*, sons la direction de Laurent Bove, Gérard Bras, Eric Méchoulan; París, Editions Amsterdam, 2007.

VV. AA.: *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*; Arti del Convegno Internazionale, Urbino, 14-17 ottobre, 1988, a cura di D. Bostreughi, Nápoles, Ribbiopolis, 1992.

WACHTEL, N.: *La foi du souvenir. Labyrinthes marranes*; París, Seuil, 2001.

WEILL, J.: «Spinoza et le judaïsme», in *Revue des Études Juives*, XLIX, París, 1904.

YERUSHALMI, Y. H.: *From Spanish Court to Italian Ghetto*; Nueva York / Londres, 1971.

YOVEL, Y.: «Why was Spinoza excomunicated», in *Commentary*; Noviembre, 1977. pp. 46-52.

ZAC, S.: *Spinoza et l'interpretation de l'Écriture*; París,

P. U. F., 1965.
— *Philosophie, Théologie, Politique, dans l'oeuvre de Spinoza*; París, Vrin, 1979
— «Le rationalisme de Maïmonide et ses limites», in *Les Études Philosophiques*, avril-juin, 1984, pp. 205-216.

VI. Ediciones fundamentales de espinosa

Benedicti de Spinoza Opera quotquot reperta sunt; ed. de V. van Vloten y J. P. Land; La Haya, Martinus Nijhoff, 1882-1883, 2 vols.
Spinoza Opera; ed. de Carl Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters, 1925, 4 vols.
Se halla en curso la nueva edición bilingüe de las obras de Spinoza (nuevo texto latino y traducción francesa), a cargo de Pierre-François Moreau en la editorial PUF de París. Hasta el momento han aparecido el volumen I (2009), que incluye el *Tractatus de Intellectus Emmendatione* y el *Korte Verhandeling*, el volumen III (1999), correspondiente al Tractatus Theologico Politicus, y el volumen V (2005), *Tractatus Politicus*.

ÍNDICE DE NOMBRES

[redacted]233.

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

o

P

Q

R

S

T

U

V

W

Y

Z

GABRIEL ALBIAC (Utiel, Valencia, 1950). Filósofo y ensayista, Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, profesor desde 1974 y catedrático desde 1988. Se formó en el París del inmediato post 68 junto a Louis Althusser. Es autor de una abundante obra que abarca los campos del ensayo y la narrativa. Su libro La sinagoga vacía obtuvo el Premio Nacional de Ensayo en el año 1988. Es columnista del diario ABC.

Notas

PRÓLOGO A LA EDICIÓN DE 2013

[1] Traducido en 2005 por la Editorial Crítica de Barcelona: *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. <<

[2] Cambridge University Press, 2001. < <

[3] Oxford University Press, 2001. < <

[4] Princeton University Press, 2011. < <

[5] Minnesota University Press, 1998. < <

INTRODUCCIÓN

[1] «Notta do Herem que se publicou da Theba em 6 deisto *[Av 5416]*, contra Baruch espinoza», in A. M. VAZDIAS & W. G. VANDERTAK: Spinoza, Merchant & autodidact, Reprint from Studia Rosenthaliana, Vol. XVI, Number 2, 1982, p. 164. <<

[2] No entro en la polémica trivial —y, con frecuencia, rarificada por la necedad patriótica— acerca de la ortografía más correcta. Espinoça, Espinoza, Despinosa… o Espinosa, que yo he preferido aquí como más sencilla y acorde con la evolución posterior de la lengua, son tantas otras versiones que aparecen en los manuscritos de la Comunidad Judía de Amsterdam, en un momento en que, desde luego, el castellano no se halla ortográficamente unificado. La forma académicamente consagrada, Spinoza, corresponde a la latinización que adoptan sus primeros editores: *B. d. S. Opera Posthuma, 1677*. <<

[3] FRANCO MENDES, David: *Memorias do estabelecimento e progrèsso dos judeos portuguezes e espanhoes nesta famosa citade de Amsterdam (1772)*; edición a cargo de L. Fuks, R. G. Fuks-Mansfeld y B. N. Teensma, Amsterdam / Assen, van Gorcum, 1975, pp. 60-61. Hay que anotar que Franco Mendes comete un error en la fijación de la fecha del herem, que tuvo lugar, no el 22 de Elul (11 de septiembre), sino el 6 de Av (27 de julio) de 5416 (1656), según consta en el citado *Livro dos Acordos da Naçam*. Véase A. M VAZ DÍAS y W. G. VAN DER TAK: *op. cit.*, p. 164. <<

[4] *De intellectus emendatione*, §§ 88-89. Las obras de Espinosa son citadas —siempre que no se indique explícitamente lo contrario— conforme a la edición Gebhardt (ver bibliografía). En este caso, vol. III, p. 33. <<

[5] *Ethica*, V, 39 sc. En adelante: E5p39s., conforme la usual convención de cita. <<

[6] Existe unanimidad en considerar *La Vie de Spinosa*, atribuida a Jean-Maximilien Lucas (Amsterdam, 1719, aunque su redacción es bastante anterior a esta fecha, siendo, probablemente, la más antigua de las biografías del autor de la *Ethica*), un amasijo apologético-fantasioso de muy escaso peso histórico. <<

[7] *Ibid.* < <

[8] COLERUS, Johannes: *Korte, dog waarchtige Levens-Beschrijving, van Benedictus de Spinoza, Vit Autentique Stukken en mondeling getuigenis van nog levende Personen, opgestelt*; Ámsterdam, 1705.
<<

[9] RÉVAH, I. S.: «Aux origines de la rupture spinosienne», in *Études Juives*, t. III fasc. 3-4, julio-diciembre de 1964, pp. 309-183; y *Spinoza et le Docteur Juan de Prado*; París / La Haya, Mouton, 1959. <<

[10] YOVEL, Y: «Why Spinoza was excommunicated», in *Commentary*, noviembre de 1977, pp. 46-52. <<

[11] MÉCHOULAN, Henry: «Le Herem à Amsterdam et “l’excommunication” de Spinoza», in *Cahiers* Spinoza, núm. 3, invierno 1979-1980, pp. 117-134. < <

[12] *Ibid*, p. 118. <<

[13] Es de rigor citar, al respecto, cómo el prestigiosísimo rabino Menasseh ben Israel hubo de sufrir un herem de 24 horas por haberse insolentado con el Mahamad en el curso de una discusión en defensa de un pariente suyo. <<

[14] «Entre los siglos II y V, el herem pasó a ser un castigo que vendrá a ser graduado; la exclusión que entraña será más o menos severa conforme a la falta cometida, falta apreciada y sancionada por el jefe religioso o el hombre reputado como sabio. El primer grado de este castigo era la *nesifa* o amonestación; luego venían el castigo corporal, *mardafa*, la exclusión de la comunidad, denominada *petihaa*, y finalmente la exclusión definitiva: *nidduy*. Cuando esta última sanción se acompañaba de prescripciones particulares y de maldiciones, se trataba entonces de un *herem* llevado a su grado máximo: *schamatta*» (MÉCHOULAN, H.: art. cit., p. 118). <<

[15] *Ibid*, p. 119. <<

[16] «Impressões dum auto-de-fe celebrado em Coimbra, nos fins do século XVII», in Antonio Baião: *Episódios dramáticos da Inquisição Portuguesa*, vol. III, Lisboa, Seara Nova, 1973, p. 116. <<

[17] WEILL, J.: «Spinoza et le judaïsme» in *Revue des Études Juives*, t. 49, París, 1904-1905, p. 170. <<

[18] Cfr. Más adelante, sec. II, cap. 2 del presente volumen. <<

[19] …aquellos jóvenes que prestan oídos a quienes contradicen las palabras de nuestros sabios y que, pese a las miradas de Israel, destruyen ante todos las murallas de la Torah, considerando todas las palabras de nuestros sabios como un caos, y llamando necios y crédulos a quienes creen en dichas palabras… Que nadie le dirija la palabra, sea quien fuere, ni hombre ni mujer, ni parientes ni extraños, que nadie entre en la casa que habita, que nadie tenga relaciones con él, so pena de verse incluso en la misma excomunión y ser arrojado de nuestra comunidad». <<

[20] «Los señores del Mahamad os hacen saber que han sabido de la llegada a esta ciudad de un hombre que dice llamarse Uriel Abadat, que trae consigo muchas opiniones erróneas, falsas y heréticas contra nuestra sagrada Ley, a causa de las cuales opiniones fuera ya declarado herético y excomulgado en Hamburgo y Venecia. Y, animados por el deseo de reconducirlo a la verdad, trataron en repetidas ocasiones de hacer todas las gestiones necesarias, con las mayores indulgencia y dulzura posibles, por intermedio de los *Hahamim* y de los Ancianos de nuestra nación. A lo cual asistían los señores del *Mahamad*. Pero, como vieran que persistía en su maldad y en sus opiniones falsas, únicamente por empecinamiento y por vanidad, han decidido con los *Mahamadit* de los *Chilot y con los citados Hahamim*, rechazarlo al exterior, como hombre ya excomulgado *[enhermado]* y maldito por la ley de Dios y que nadie le hable, sea quien fuere, ni hombre ni mujer, ni parientes ni extraños, que nadie entre en la casa en que se encuentre, que nadie tenga relaciones con él, so pena de verse incluso en el mismo *herem* y ser rechazado de nuestra comunidad. Y a sus hermanos les es concedido, por consideración, un plazo de ocho días para separarse de él. Amsterdam, en el trigésimo día del *homer* del 5385». <<

[21] Cfr. Sec. II, Cap. 3. <<

[22] «Habiendo sido acusado el Dr. Juan de Prado ante los Señores Diputados de la Nación de haber recaído en sus malas y falsas opiniones contra nuestra Santa Ley y de haber seducido con ellas a algunos jóvenes estudiantes, los citados señores del *Mahamad*, alzaron constancia de este asunto y examinaron a diferentes testigos a los cuales confrontaron con el citado Daniel de Prado: la acusación que le había sido imputada fue reconocida como verdadera. Considerando el gran perjuicio que se seguiría de mantener entre nosotros a una persona tan perjudicial para las buenas costumbres y doctrina de esta Santa Comunidad y (como lo apercibe el *Libro de las decisiones*, p. 407), ya condenado por los mismos delitos en 1656, por los Señores del *Mahamad* en ejercicio en esa época, a subir a la *thebah* para pedir perdón a toda la Santa Comunidad y a la Santa Ley (como dicha decisión advierte); por todas estas razones, los Señores del *Mahamad*, conjuntamente con los Señores Rabinos, ordenaron por unanimidad que el tal Daniel de Prado fuera puesto en *herem* y apartado de la Nación y que, so riesgo de las mismas penas, nadie le hable, excluyendo de ese mandato a las personas de su familia: este decreto fue publicado en la *thebah* el 14 de febrero último.

Los Señores del *Mahamad*, discutiendo a veces sobre el caso de personas de su familia y deseando impedir que éstas caigan en el precipicio, trataron de hallar los medios de enviarlas ultramar, a regiones en las cuales se practique el judaismo: con esa finalidad, diputaron a dos *Parnassim* para que hablaran con el tal Prado, tratando de persuadirlo de que consintiese y afirmándole que la Comunidad le ayudaría con mucha generosidad, pero el tal Prado no quiso obedecer, alegando razones de escaso fundamento; y, por el contrario, insistió mucho para que se le levantara la excomunión y se le diese la penitencia que merecía.

Los Señores del *Mahamad* decidieron celebrar una reunión —y así se hizo— con los Señores Ancianos de la nación abajo firmantes, reunión a la cual asistieron igualmente los Señores Rabinos y en el curso de la cual se hizo un largo relato de todo lo que había hecho el citado Daniel de Prado; todos los asistentes decidieron por

unanimidad que no le sería levantada la excomunión, a menos que se marchara a ultramar, con o sin su familia, y con la condición de que, si volviere a cualquier lugar de los Países Bajos, se vería incluido en idéntico *herem*. Y para que lo sucedido con este asunto sea de conocimiento público, los Señores del *Mahamad* ordenaron, por siete votos sobre siete, que se haría, acerca de este caso, una declaración escrita en el presente libro que firmarían todos: Saúl Levi Morteira, Ischac Abuab, Joseph de los Ríos, J. Selomo Abrabanel, Ischac Belmonte, Jacob Barzilay, Abraham Pereyra, Abraham Pharar, Abraham Nunes Henriques, Benjamin Musaphia, Semuel Salom, Dor Ephraim Bueno, Immanuel Israel Dias, Isak Bueno, David Osorio, Abraham Telles.

Palabras que fueron pronunciadas desde la *thebah* por el Hazan Imanuel Abenatar contra Daniel de Prado en el primero de *Reshodes-Adar* pasado, por orden de los Señores del *Mahamad*:

Dado que Daniel de Prado es convicto por diversos testigos de haber reincidido con gran escándalo, de haber querido nuevamente seducir a diferentes personas con sus detestables opiniones contra nuestra Santa Ley, los dichos Señores del *Mahamad*, con el acuerdo de los Señores Rabinos, decidieron por unanimidad que el tal Daniel de Prado fuera puesto en *herem*, a cuya ejecución proceden, y apartado de la Nación: so pena del mismo *herem*, ordenan que ningún miembro de esta Santa Comunidad pueda comunicarse con él ni verbalmente ni por escrito, ni en esta ciudad ni fuera de ella, con excepción de las personas de su familia. Que Dios aparte la desdicha de su pueblo y traiga la paz sobre Israel. Por orden de los Señores del *Mahamad*, Abraham Telles». *Livro dos Acardos da Naçam A[nn]o 5398-5440*. Publicado por I. S. Révah en su *Spinoza et le Docteur Juan de Prado*; ed. cit., pp. 58-60. <<

[23] *Misná*, San. X, 1. Utilizo la traducción castellana de C. del Valle, Madrid, Editora Nacional, 1981, p. 704. <<

[24] «Lo que choca —*ha escrito Julien Weill, en un excelente articulo de comienzos del siglo veinte, acerca de la expulsión espinosana*— es el empleo de la áspera fórmula de la excomunión con sus maldiciones implacables. Se ha dicho que los marranos habían sido penetrados por el espíritu de los jueces de la Inquisición, que habían tomado de ellos, a la larga, su costumbre de expiar las conciencias y su prontitud para condenar las disidencias en materia de doctrina y los distanciamientos *de facto*. Se ha dicho que, habiendo sufrido tan trágicamente por sus sistemáticas y feroces persecuciones, hubieran debido, menos que cualesquiera otros, aplicar a uno de los suyos procedimientos que parecían inspirarse en aquéllas» (WEILL, J.: art. cit., p. 169). <<

[25] Carl Gebhardt e I. S. Révah, ante todo. <<

[26] Es el segundo de los dos sonetos dedicados por Jorge Luis Borges a Baruch de Espinosa. El primero, diez años anterior y quizás más conocido, es el que sigue: «Las traslúcidas manos del judío / Labran en la penumbra los cristales / Y la tarde que muere es miedo y frío. / (Las tardes a las tardes son iguales.) / Las manos y el espacio de Jacinto / Que palidece en el confín del Ghetto / Casi no existen para el hombre quieto / Que está soñando un claro laberinto. / No lo turba la fama, ese reflejo / De sueños en el sueño de otro espejo, / Ni el temeroso amor de las doncellas. / Libre de la metáfora y del mito / Labra un arduo cristal: el infinito / Mapa de Aquel que es todas Sus estrellas». <<

[27] BAYLE, Pierre: *Dictionnaire historique et critique*; Rotterdam, 1702, t. III, art. «Spinoza». Debemos a Pedro Lomba una reciente y muy cuidada recopilación de los pasajes en los cuales Pierre Bayle hace referencia a Espinosa. Pierre Bayle: *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*, Madrid, Trotta, 2010. <<

[28] *Ibid.* < <

[29] *Ibid.* < <

[30] *Ibid.* < <

[31] Cfr. al respecto el *Certamen philosophico* de Balthasar Orobio de Castro. Fondo de Manuscritos de la Bibliothèque Nationale de France, Esp. 40-41. <<

[32] *Loc. cit.* <<

[33] Op. *cit.* < <

[34] «Como mucho deseo tuviera de aprender la lengua latina, tomó primero un maestro alemán. Para perfeccionarse luego en esta lengua, se sirvió del famoso Francisco van den Ende, que la enseñaba, por aquel entonces, en Ámsterdam, en donde, al mismo tiempo, ejercía la profesión de médico. Este hombre enseñaba con gran éxito y reputación, de suerte que los más ricos mercaderes de la ciudad le confiaron la instrucción de sus hijos, antes de darse cuenta de que lo que enseñaba a sus discípulos era algo muy otro que el latín. Pues se descubrió que propagaba en el espíritu de aquellos jóvenes las primeras semillas del ateísmo. Es un hecho que puedo, si es preciso, probar, mediante el testimonio de gentes honorables que viven aún y alguna de las cuales ha ocupado el cargo de senador en nuestra Iglesia de Amsterdam, cumpliendo edificantemente su función. Esas almas nobles no cesan de bendecir la memoria de sus padres que los arrancaron a tiempo de la escuela de Satanás, al sacarlos de las manos de un maestro pernicioso e impío» (COLERUS, J.: *Biographie de Spinoza*; recogida como apéndice en PREPOSIET, J.: *Bibliographie Spinozienne*; *París* / Besançon, Les Belles Lettres, 1973, p. 400). <<

[35] «Tras de haber aprendido correctamente la lengua latina, Espinosa se propuso el estudio de la teología, a la que se dedicó durante algunos años» (*Ibid*, p. 400). < <

[36] «Apenas se había separado de los judíos y de su comunidad, cuando éstos lo persiguieron jurídicamente según sus leyes eclesiásticas y lo excomulgaron» (*Ibid*, p. 402). <<

[37] «El Dios de Espinosa no es verdaderamente otra cosa que la naturaleza infinita, pero, sin embargo, corporal y material, tomada en general con todas sus modificaciones… ¿No es éste el más pernicioso ateísmo que haya jamás conocido el mundo?» (*Ibid*, pp. 422-423). <<

[38] «El hospedero de Espinosa, así como su mujer… me han transmitido cómo les contó Espinosa que una noche, al salir de la vieja Sinagoga portuguesa, vio a alguien junto a él con un puñal en la mano; observando lo cual, pudo apartarse a tiempo y evitar la puñalada, que sólo atravesó su ropa. Conservó, desde entonces, su capa agujereada como recuerdo del suceso. No obstante, no sintiéndose seguro en Ámsterdam, sólo deseaba retirarse a algún otro lugar en cuanto pudiese» (*Ibid.*, p. 402). <<

[39] «Casi increíble resulta hasta qué punto fue sobrio y hogareño. Y no porque se viera reducido a una tal pobreza que no hubiera podido hacer más dispendios si así lo hubiera querido, ya que muchas personas le ofrecían su bolsa y toda suerte de asistencia; pero era muy sobrio por naturaleza y muy fácil de contentar, y no quería tener la reputación de haber vivido, ni siquiera una sola vez, a expensas de otro… Si su manera de vivir era muy ordenada, su conversación no era menos suave y apacible. Sabía admirablemente ser dueño de sus pasiones. Jamás se le vio demasiado triste ni demasiado alegre» *Ibid.*, pp. 411-413). <<

[40] «El diablo ha reducido a un gran número de hombres, que parecen todos actuar por cuenta suya y se dedican únicamente a echar por tierra cuanto hay de más sagrado en el mundo. Cabría, sin embargo, dudar si, entre ellos, habrá alguno que haya trabajado para la ruina del género humano con más eficacia que este impostor, que no tiene otra perspectiva que la ruina del Estado y la Religión» (Colerus asume, como propia, esta condena de Espinosa, formulada por MUSÆUS en su *Tractatus Theologico-politicus ad veritatis lumen examinatus*; Jenæ, 1674. Cfr. *op. cit.*, p. 426). <<

[41] «Desde que cayó enfermo, siempre observó, en los males que sufría, una firmeza realmente estoica, hasta llegar a amonestar a los demás cuando venían a quejarse y a dar en sus enfermedades testimonio de poco coraje o excesiva sensibilidad» (*Ibid*). <<

[42] Carta LXVII del *Epistolario* espinosiano. Albert Burgh a B. de Espinosa, septiembre de 1675. Traducción Juan Domingo Sánchez Estop en Ediciones Hiperión de Madrid, pp. 164 a 172. <<

[43] *Ibid.* < <

[44] *Ibid.* < <

[45] *Ibid.* < <

[46] *Ibid.* < <

[47] *Ibid.* < <

[48] *Ibid.* < <

[49] *Ibid.* < <

[50] *Ibid.* < <

[51] *Ibid.* < <

SECCIÓN I. ASYLUM IGNORANTIAE

CAPÍTULO I. EL NÚMERO DE LA BESTIA

[1] *Apocalipsis*, 13, 18. <<

[2] La cifra que corresponde, en el cálculo cabalístico de los valores alfabético-numéricos, a la palabra *Heth* es 408. Cfr. SCHOLEM, G.: *Sabataï Tsevi. Le Messie Mystique*; París, Verdier, 1983, p. 100. <<

[3] También el valor numérico de la palabra hebrea correspondiente es 408 (*Ibid.*). < <

[4] *Zohar*, I, 139b. Los comentaristas judíos —y en especial, desde luego, los seguidores más estrictos de la cábala— insistirán, a todo lo largo de los años que precedieron a la fecha indicada por el *Zohar*, en la transcendencia incuestionable del acontecimiento inmediato. Cfr., entre otros, los siguientes testimonios, recogidos por Gershom SCHOLEM: *Op. cit.*, pp. 99-105: «En el 408 [*año 5408, correspondiente al 1648 cristiano*], las luces de la libertad y el jubileo se manifestarán y aniquilarán por completo a las legiones de la impureza, y los hijos de la iniquidad no volverán a afligir a Israel como lo hicieran antaño» —escribe Nephtali Bacharach. Y Moisés Cordovero se rebela contra quienes se resisten a aceptar el advenimiento por carencia de signos evidentes: «Y si decís: "no vemos nuestros signos" [*Salmo 74,9*], no os asombréis… Pues nuestros pecados son la causa de ello, y muy en particular lo es la profanación del nombre de Dios por parte de aquellos de entre nosotros [*que se convirtieron al cristianismo*] en el curso de las recientes persecuciones. Y aunque no hayan hecho retrasarse la fecha de la redención, la han ocultado, de tal modo que su luz es invisible y lo será hasta el momento fijado. Pero ninguno de esos acontecimientos será posterior al año 408, y algunos se producirán antes, como la resurrección [*de los muertos*] en Tierra Santa, que precederá en cuarenta años a la resurrección fuera de Palestina. Y la redención puede incluso tener lugar antes, si Dios lo quiere». <<

[5] *Apocalipsis*, 13, 4. < <

[6] *Ibid.*, 13, 1-18. < <

[7] «No sólo no ha tenido lugar la resurrección de los muertos —se lamentará T. Gourland—, sino que, por el contrario, decenas de miles han sido muertos y dejados sin enterrar, y los perros han devorado sus carnes… Mas aunque la resurrección no haya tenido lugar, los valores mesiánicos han comenzado». Del mismo modo, Sabatai Horowitz: «En el año 408 del sexto milenio, esperaba yo en mi corazón salir libre. Mas, en lugar de ello, pérfidamente, se confabularon todos para destruir a Tu pueblo». Cfr. SCHOLEM, G.: *op. cit.*, p. 103. <<

[8] En 1648, por tanto. < <

[9] Cfr. Misná, San. 11,1: «Estos son los que no tienen parte en la vida futura: el que dice: no hay resurrección de los muertos según la Torá; que la Torá no viene del cielo y los epicúreos… También el que lee libros extraños… También el que pronuncia el nombre de Dios con sus letras». <<

[10] El 9 de Av es, en el calendario judío, la fecha conmemorativa de la destrucción del primer y segundo Templos. La tradición quiere que sea esta la fecha fijada para el nacimiento del mesías. <<

[11] El lector encontrará un relato pormenorizado del «asunto Sabatai», tal como lo vivieron sus contemporáneos cristianos, en el informe de 1667, realizado por un jesuita italiano residente en Constantinopla, que reproducimos en nuestros Apéndices, pp. 491 ss. <<

[12] Epístola XXXIII: Oldenburg a Espinosa, 8 de diciembre de 1665.
<<

[13] En total, dieciocho cartas, cruzadas desde agosto de 1661. <<

[14] Cfr., en particular, las posiciones muy osadas, dentro de un cierto estilo elíptico, de las cartas II, IV, XXX y XXXII de Espinosa. <<

[15] De hasta qué punto habían llegado las certidumbres en el advenimiento mesiánico, es buena muestra un enjambre de anécdotas pintorescas, como la que narra Poliakov, acerca de las apuestas en torno a él promovidas: «Como siempre, los financieros se mostraban menos escépticos que los filósofos, hasta el punto de dar la bolsa de Londres 10 contra 1 a favor de Sabatai como rey de Israel en un plazo de dos años. En cuanto a los principales afectados, los futuros súbditos judíos de tal rey, en Hamburgo, la comunidad portuguesa les prohibió apostar a favor o en contra de su inmediato reinado, pues apostar implicaba duda. Algo que no era ya de recibo» (POLIAKOV, L.: *Histoire de l'antisémitisme*; París, Calmann-Lévy, 1955, 3.a edición, 1981, vol. I, pp. 216-217). <<

[16] De acuerdo tanto con el testimonio de Sasportas como con el de Serrarius, en noviembre de 1666. El estudio más completo sobre el sabataísmo es, sin duda, la monumental obra de Gershom SCHOLEM ya citada. <<

[17] SASPORTAS, Jacob, recogido por Scholem: *Loc. cit.* < <

[18] Cfr. SCHOLEM, G.: *op. cit.* <<

[19] In SCHOLEM, G.: *op. cit.*, p. 506. <<

[20] *Ibid.*, p. 508. <<

[21] El cronograma corresponde, en guematría cabalística, al año 5426 (1666 del calendario cristiano). < <

[22] *Los cohen* —descendientes de Aarón, encargados del sacrificio ritual de animales— tenían prohibida la proximidad de los cadáveres. < <

[23] *Cohen dudosos*. La denominación se aplicó a aquellos probables descendientes de Aarón cuyo linaje no estaba estrictamente establecido, a causa de la confusión de los años de marranismo. <<

[24] Valor cronogramático: 5426 (1666 del calendario cristiano).
<<

[25] Valor cronogramático de *salvado* en hebreo: 5426. <<

[26] La información es, evidentemente, errónea. De hecho, su apostasía le valió, al menos, a Sabatai para salvar su cabeza y gozar de una excelente situación como protegido del sultán. <<

[27] FRANCO MENDES, D.: *op. cit.*, pp. 65-68. < <

[28] En realidad, y de acuerdo con los usos tradicionales, el Gran Turco no asistía «en persona» al juicio, sino que lo seguía desde una habitación contigua, a través de una claraboya, por la cual podía ver y oír sin ser visto ni oído. Sobre la composición del consejo, se ha insistido mucho, en las fuentes de época, acerca de la presencia de un judío renegado, Mustafa Fauzi Zadé, que habría desempeñado un papel eminente en el aterrorizamiento previo del supuesto mesías. Aparte de él, se hallaban, con seguridad, presentes el predicador principal del sultán, Mehemed Vani Effendi, el camaicán Mustafa Pachá, y otras altas personalidades de la corte. <<

[29] Sabatai Zeví fue interceptado en alta mar, cuando se dirigía de Esmirna a Constantinopla, el 5 de febrero, y desembarcado preso en esta última ciudad el 8 de febrero de 1666 (3 de Adar de 5426), lo que provocó fuertes altercados por parte de sus seguidores de la ciudad, que esperaban su llegada desde hacía algo más de un mes (el viaje desde Esmirna se había visto dificultado por las tempestades). Encarcelado, primero, en la propia ciudad, sus condiciones de detención no debieron de ser tan negras como las pintan algunos de sus seguidores, si nos atenemos al informe —en principio, diplomáticamente neutro— del embajador de Venecia, quien, haciéndose eco de los rumores que atraviesan la ciudad, cuenta cómo Sabatai Zeví se hallaba «bajo vigilancia del kasem bashi [carcelero], quien le permitía entrevistarse libremente con los judíos que deseaban rendirle visita. Sabatai confirmó el mantenimiento de los ayunos y ejercicios de penitencia. Él mismo se entregaba regularmente a ayunos de tres días de duración, tras de los cuales hacía surgir antorchas de luz por toda la prisión mediante sus conjuros cabalísticos. Pasado algún tiempo, fue autorizado, siempre bajo vigilancia de una importante guardia, a ir hasta el mar para realizar sus inmersiones rituales. Los judíos no se atrevían a salir a la calle a causa de los abusos de que eran objeto por parte de los gentiles en general y de los turcos en particular. De ahí que los dirigentes de la comunidad se reunieran para presentarse ante el visir y obtener garantías de que los judíos pudiesen ir por la calle sin ser molestados. Lo cual obtuvieron, finalmente, mediante pago de 60 000 reales, más 40 000 reales por el derecho de visitar a Sabatai en cualquier momento del día. Todo el mundo participó en la colecta, cada cual conforme a sus posibilidades. El visir ofreció, incluso, dejarlo en libertad a cambio de otros 100 000 reales. Aceptaron todos esta oferta en su fuero interno y corrieron a anunciarla al prisionero». Éste se negó a aceptarla. Al fin, probablemente preocupado por la agitación larvada que el continuo ir y venir de sus dirigentes mantenía en la sobreexcitada comunidad judía constantinopolitana, el visir Ahmed Kóprülü ordenó su traslado a la cercana fortaleza de Galípoli. Sasportas —adversario implacable del sabataísmo— transcribe la

historia, recargando, tal vez, las tintas en sus aspectos más degradatorios: «Los creyentes continuaban afluyendo a él en muchedumbre, regocijándose públicamente y orando junto a él. Escribían cartas en las que contaban los milagros que realizaba en la cárcel, tales como la curación de un moribundo haciéndole comer algo, la aparición de columnas de fuego y de nubes, así como los honores que le rendía el visir. Mas no decían la verdad, la cual no era otra que ésta: que siete días después de su arresto, fue encadenado y conducido a un calabozo aún más exiguo, de suerte tal que hubo él mismo de suplicar a los judíos que intercedieran en favor suyo ante el *chelebi [banquero]* del visir, para que éste asumiera su defensa y fuera transferido a otro lugar, pues no podía soportar más éste en el que estaba confinado. Tras de haber sobornado al visir, le sugirieron que sería deseable alejar a Sabatai de la ciudad, a fin de que no siguiera excitando al pueblo con sus locuras. Así se hizo, y el día 12 del mes de Nissan [18 de abril de 1666] fue enviado a la fortaleza de Galípoli, en donde quedó encerrado. Algunos de los miembros importantes de la comunidad comprendieron que si Sabatai no podía salvarse a sí mismo, difícilmente podría salvar a los otros; se arrepintieron de su precedente creencia y lo trataron de idiota. Pero la mayoría no se alteró por este encarcelamiento; y, de hecho, acrecentóse su fe, pues decían que el mesías había predicho que mucho sufriría en nombre de Israel con el fin de aliviar los dolores mesiánicos» (cfr. Scholem, G.: op. cit., pp. 439-442). <<

[30] Ver en particular:

ALFANO, Cario: *II Sabbattai ovvero elfinto Messia degli Ebrei, che nell' anno 1666 si dichiaró Maumettano in Constantinopoli. Dedicata all' Ilustriss. Sig. II Signar Giulio Platoni, Primo Ministro del Serenissimo de Parma in Roma. In Viterbo. Con lic. de' Superiori* (no tiene fecha de edición, pero su dedicatoria está datada en el año 1666). He incluido en el Apéndice la traducción de este informe que, pese a algunas imprecisiones de detalle (el autor escribe, por ejemplo, Sabatai Levi, en lugar de Sabatai Zeví), es uno de los más antiguos y precisos relatos de fuente cristiana sobre el desenlace de la ventura sabataísta.

BECHERAND, J.: *Relazione curiossissima ed insieme verissima del strano sucesso del pretesso Messia degli Ebrei, il quale cagianó tanta commozione in queda Nazione e terminó poi con farsi Turco. Lettera mandata di Constantinopoli a Roma in torno al Nuovo Messia degli Ebrei, dal Padre Beccaranda, Gesuita*; sin fecha, in Venezia ed in Parma, Gozzi.

DE LA CROIX, Chevalier: *Memoires du sieur de la Croix, cy-devant secretaire de l'Ambassade de Constantinople. Contenans diverses relations tres-curieuses de l'Empire Othoman, Chez Claude Barbin*, MDCLXXXIV (2 volúmenes).

GALLANT, A.: *Journal d'Antoine Gallant pendant son séjour à Constantinople (1672-1673)*, publicado y anotado por Charles SCHEFER, 2 volúmenes; París, 1881.

LEVI, G: «Docummenti inediti su Shabbetai Zevi», in *Il vessillo israelítico*, LIX (1911), pp. 511-516 y 588-592.

Relation de la véritable Impostare du faux Messie des Juifs. Nommé Sabbatay Sevi Juif natif de Smyrne, maintenant nommé Achis Aziz Mehemed Aga Ture Portier du Serrail du Grand Seigneur, Escrite de Constantinople le vingt-deuxiesme Novembre 1666 par un Religieux digne de Foy Fidelle temoin de ce qu'il escrit, et envoyée à des ses amis à Marseille; Avignon, Chez Michel Chastel, 1667.

ROCOLES, J.-B.: *Les imposteurs insignes ou Histoire de plusieurs Hommes de Néant, de toutes Nations qui ont usurpé la qualité d'Empereurs Rois et Princes. Des guerres qu'ils ont causé, accompagnées deplusieurs curieuses circonstances. Par Jean Baptiste de Rocoles, Historiographe de France & de Brandebourg*. À Amsterdam, Chez Abraham Wolfgang, Prés de la Bourse, 1683.

RYCAUT, P.: *The History of the Turkish Empire from 1623 to 1677*; Londres, 1680. Existe una edición francesa, dos años posterior a la original, que es la que yo he podido manejar: *Histoire des trois derniers Empereurs des Tures. Depuis 1623 jusqu'á 1677. Traduit de T Anglais du Sr Ricaut*. À París, chez Claude Barbin, au Palais, sur le second Perron de la Sainte Chapelle. M. DC. LXXXII. Avec privilege du Roy (4 volúmenes). < <

[31] El autor de *la Relation* habla sencillamente de decapitación, sin más. De la Croix se deleita en la descripción de la amenaza de quemarlo a fuego lento. Rycaut da cuenta de un ingenioso procedimiento para constatar la capacidad miraculante del acusado, consistente en «servir desnudo de blanco a los más hábiles arqueros, de tal modo que si su carne y piel resistían a las flechas sin que fuere herido, su majestad accedería a reconocerlo como el mesías destinado por Dios a tanta grandeza y a la posesión de los estados que reclamaba». Las fuentes sabataístas prefieren presentar la historia bajo otras luces, pero parecen manifiestamente mentirosas. Según ellas, Mehmet IV habría anunciado a Sabatai el inmediato exterminio de la comunidad judía del Imperio Otomano, si no profesaba allí mismo la fe del Profeta. La apostasía vendría, así, a transformarse en el más alto servicio prestado por Sabatai a su pueblo. Huellas de esta versión, que presenta a Sabatai como el protector del pueblo de Israel en la corte del Gran Turco, son registrables en el romancero sefardí: «*šišin ribbón* de judería / todos iban detras del. / Tanto fue sua fama buena, / que en oida del rey; / que el rey dés que la supo / lo mandara a traer. / A la entrada del palacio / *sekina* posó en el; / a la entrada de la puerta, / el rey se levantó a el. / Quitó toca de sua cabeza / y el su *samur* también; / hizo *olifé* al dia, / *kapiji* vayan con él. / Le hiciera un combite, / lo mandara a traer; / le hiciera poca cuenta / y poca estima del rey. / Tomó Zohar en su pecho / y los tefilin también; / de estonces hasta agora, / trabajando por Israël». <<

[32] Una vez más, las versiones del modo en que esta aceptación se produce difieren según las fuentes consultadas. Gozosa, según Rycaut, quien hace responder a Sabatai, «con un aire satisfecho, que mucho tiempo hacía que ansiaba abrazar confesión tan gloriosa como la que le era ofrecida, y que, como quiera que deseara hacerse turco, nada podía serle más grato que hacerlo en presencia de Su Alteza». A regañadientes, conforme al texto de *la Relation*. Cargada de vileza antijudía, dice Sasportas, quien nos describe horrorizado «cómo arrojó al suelo su cubrecabeza de judío y escupió sobre él, envileciendo la religión judía y profanando públicamente el nombre del cielo»; resentimiento antijudío este, que también el relato de De la Croix recoge. Resignada y silenciosa, en fin, aquiescencia muda desde el fondo abismal de una de aquellas cíclicas depresiones que marcaron su vida toda, según las fuentes sabataístas. <<

[33] «Todas las fuentes —escribe SCHOLEM, G.: *op. cit.*, p. 658— concuerdan en cuanto al desenlace final. El sultán aceptó graciosamente al converso, le permitió adoptar su propio nombre y promovió al hasta entonces Sabatai, y en adelante Mehmet Effendi (o Aziz Mehmet Affendi), a la función honorífica de *capiji bachi* (guardián de las puertas del palacio). Una pensión real de 150 aspras diarias se añadía al cargo». <<

[34] Sara, personaje enigmático y fascinante. Judía polaca sobreviviente de las matanzas del 48 merced a su fingida adopción del cristianismo, aventurera y vagabunda, prostituta en Mantua y Livorno, y obsesionada desde niña por la idea de estar destinada a ser la esposa del mesías, aun muchos años antes —según testimonia Sasportas— de haber siquiera oído hablar de Sabatai Zeví. Tomará el nombre musulmán de Fátima Cadine, o Dama Fátima. <<

[35] Hay concordancia en la mayor parte de los testimonios (con la lógica excepción de los de origen sabataísta) acerca del modo indigno en que Sabatai trató, en esta ocasión, a sus fieles y discípulos, calumniándolos y denunciándolos. <<

[36] Ver el informe de Cario Alfano, fechado en diciembre de 1666, que reproducimos en Apéndice. < <

[37] SCHOLEM, G.: op. *cit.*, p. 20. < <

[38] AMIRAH es el anagrama formado con las iniciales hebreas de la fórmula «Nuestro Señor y Rey, cuya majestad sea exaltada». Los creyentes suelen utilizarlo para referirse a Sabatai. <<

[39] En la tradición de la cábala lurianista, la *Chekhina*, la Esposa o expresión «separada», exiliada, desgarrada, de la Divinidad, presencia o ser de Dios en el mundo, ha de retornar a la identidad mediante la reconciliación purificatoria (*tikún*), hasta elevarse místicamente a la esfera *keter* (corona) de los *sefirot* (emanaciones divinas), donde será la «corona del esposo». Ver SCHOLEM, G.: op. *cit.*, p. 57: «Así, en un nivel inferior, el exilio de la comunidad terrestre de Israel en el mundo de la historia, no es sino un reflejo del exilio del Israel Celeste, esto es, de la *Chekhina*. La naturaleza de Israel simboliza la naturaleza de la creación en su totalidad. El judío tiene entre sus manos la clave del *tikún* del mundo, a saber, la separación progresiva del bien y el mal por medio del cumplimiento de los mandatos de la Tora». <<

[40] RYCAUT, P.: op. *cit.*, vol. III, pp. 431-433. <<

[41] El caso de Jean Baptiste de ROCOLES es particularmente pasmoso. Las treinta y cinco páginas (502-537) que su *Les imposteurs insignes* (ed. cit.) dedica a Sabatai están íntegra y casi literalmente copiadas del libro de Rycaut. <<

[42] RYCAUT, P.: op. *cit.*, vol. III, pp. 439-440. <<

[43] Y no 1625, como se escribe en la relación de Cario Altano. <<

[44] Cfr. igualmente el testimonio de Sasportas: «Hace una veintena de años [el texto de Sasportas está fechado en 1669] abrió la boca y dijo: “Yo soy el Mesías”, y pronunció el Nombre Inefable de Dios, como consecuencia de lo cual, el gran rabino Joseph Eskafa, su principal maestro, lo reprendió y lo declaró fuera de la ley, proclamando: “Meritorio será el primero que lo golpee, pues éste conducirá a Israel al pecado y creará una nueva religión”». Sobre la cuestión del *tetragrammaton*, cfr. KARPPE, S.: *Etudes sur les origines et la na ture du Zohar. Précédée d’une étude sur l’histoire de la Kabbale*; París, Alean, 1901, reedición facsímil, Ginebra-París, Slatkine, 1982, pp. 72-73: «La palabra de cuatro letras, Yaveh, parece haber tenido a partir de la época talmúdica un papel capital en el misticismo teórico y, sobre todo, en el misticismo práctico. El Talmud (Joma 11 a) dice acerca de este nombre que era conocido antaño (es decir, que se conocía su pronunciación) y que estaba permitido entonces a los sabios enseñárselo a sus hijos y discípulos una vez por semana (o, tal vez, una vez cada siete años). Este tetragramma, también llamado el “nombre distintamente pronunciado” (*Misná*, tratado Joma, VI, p. 2) y “nombre único, propio” (Sanhedrín, 56a, Sheb. 36a) no podía ser pronunciado más que en el santuario, y, en particular, por los sacerdotes que recitaban la bendición sacerdotal (*Misná*, *Joma*, *loc. cit.*, *ibid.*, *Talmud*, 36b). Así resulta de una cita de Maimónides según la cual el *Talmud*, Joma 39b y Menashot 109b (nuestras ediciones presentan lecturas divergentes) incluía las siguientes palabras: “Tras la muerte de Simeón el Justo, los sacerdotes, sus hermanos, dejaron de bendecir mediante el tetragramma, y bendijeron mediante el nombre de doce letras”. El nombre divino se ve a continuación como separado de sí mismo para constituir un ser en sí. R. Eliezer dice: «Antes de la creación del mundo no había sino El y su nombre». El misticismo no se contenta con los nombres dados por la Escritura, sino que combina nombres nuevos, a los que atribuye una virtud particular. El Talmud habla de nombres misteriosos de Dios, de doce, cuarenta y dos e incluso setenta y dos letras». <<

[45] En SCHOLEM, G.: *Les grands courants de la mystique juive*, París, Payot, 1977, p. 130. <<

[46] *Ibid.*, p. 326. <<

[47] *Ibid.*, p. 308. <<

[48] La crisis puede fecharse exactamente en el momento de la publicación del *Freiheischrift* de 1809. Cfr., al respecto, mi *De la añoranza del poder o consolación de la filosofía*; Madrid, Hiperión, 1979. Volveremos sobre las relaciones polémicas entre el *Freiheitschrift y la Ethica* espinosana en el capitulo 3 de la sección II. <<

[49] Véase la siguiente descripción autobiográfica de Natán Benjamín de Gaza: «Estudié la Torá con pureza hasta los veinte años, y realicé el gran *tikún* que Isaac de Luria prescribe a cuantos han cometido grandes faltas. Ciertamente —alabado sea el Señor— no había cometido intencionalmente pecado, pero lo realicé, sin embargo, por si acaso mi alma hubiese estado manchada en algún estadio anterior de transmigración. Cuando alcancé los veinte años, comencé a estudiar el libro del Zohar y algunos de los escritos de Luria. Mas aquel que logra purificarse a sí mismo recibe la ayuda del Cielo; y así me envió Él a varios de Sus santos ángeles y de Sus espíritus benditos, y éstos me revelaron muchos de los misterios de la Torá. En ese mismo año, estimulada mi fuerza por las visiones de los ángeles y de las almas benditas, me sometí a un largo ayuno en la semana que sigue a la fiesta de Purim. Habiéndome entonces consagrado a mí mismo a la santidad y la pureza y habiéndome retirado a una habitación separada, tras de haber realizado mi oración de la mañana con el rostro arrasado por las lágrimas, vino sobre mí el espíritu, se erizaron mis cabellos, mis rodillas temblaron y vi la Mercaba; tuve visiones de Dios durante todo el día y toda la noche, y fui premiado con una verdadera profecía, como no la ha tenido ningún otro profeta, cuando la voz me habló, comenzando con estas palabras: "Así habla el Señor". Y con una gran claridad interior, mi corazón percibió a quién iba dirigida mi profecía (a Sabatai Zeví); hasta el día presente no he vuelto a tener una visión semejante; pero quedó oculta en mi corazón hasta que el Redentor se reveló en Gaza y se proclamó Mesías; entonces el ángel me permitió proclamar lo que había visto» (in SCHOLEM, G.: *Les grands courants de la mystique juive*, ed. cit., pp. 312-313). <<

[50] (*Ibid.*, p. 332). < <

[51] Mas también probablemente —aunque de un modo, desde luego, inconfeso— del san Pablo que proclama no haber pecado más que por la ley (*Ep. ad Rom.*, cap. 5, 13 y 20: «…el pecado no es imputado cuando no hay ley», «…la ley ha intervenido para que la ofensa abunde»). Sobre la influencia de tales fórmulas en el Espinosa del *Tractatus Theologico-Politicus*, cfr. BALIBAR, Etienne: «Jus Pactum Lex: sur la constitution du sujet dans *le Traite Théologico-Politique*», in *Studia Spinozana*, n.º 1, *Hannover*, otoño de 1985. <<

[52] SCHOLEM, G.: *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaisme*; París Calmann-Lévy, 1974, p. 116. <<

[53] RYCAUT, P.: *op. cit.*, vol. III, pp. 447-448. < <

[54] Cfr., por ejemplo, RYCAUT, P.: *op. cit.*, vol. III, pp. 434-435: «Tuve la fortuna de hacer en aquel tiempo [1666] el viaje de Constantinopla a Buda, y no vi a judío alguno que, por una extraña mutación, no abandonase sus ocupaciones ordinarias para prepararse a hacer el viaje a Jerusalén con toda su familia. No podía observarse, ni en sus discursos ni en el orden que imprimían a sus negocios, otra cosa que no fuera una cierta persuasión de su restablecimiento en la Tierra Prometida. Todo hablaba de su grandeza y de su gloria futura, o de la sabiduría y la doctrina de su Mesías». <<

[55] *Ibid.*, vol. III, pp. 444-445. <<

[56] SCHOLEM, G.: *Les grands courants de la mystique juive*, ed. cit., p. 311 <<

[57] ABUDIENTE, M. G.: *Fin de los Dias publica ser llegado el fin de los Dias pronosticados por todos los Prophetas y explica muchos passos obscuros de la Sacra Biblia, Compuesto En la lengua Sancta y Reduzido ala española por Mosseh Gidhon Abudiente Dirigido ala muy noble Yeshibha Shahare Zeddek, en 10 Menachem, anno 5426 en Gluckstadt*, p. 20. <<

[58] RYCAUT, P.: *op. cit.*, vol. III, pp. 508-511 y 520-521. <<

[59] Sasportas, citado por SCHOLEM, G.: *Sabatai Tsevi*..., ed. cit., p. 504. <<

[60] CARDOSO Abraham: *Inyanei Shabtai Zevi*, in SCHOLEM, G.: *Le messianisme juif*; ed. cit., p. 158. <<

[61] SCHOLEM, G.: *La mystique juïve*…; ed. cit., pp. 327-328. <<

[62] En el § 3 del Discurso *1* de su *Espejo de la vanidad del mundo*, Abraham Pereyra nos ha narrado —hablando de si mismo en tercera persona— algunos aspectos pintorescos de las primeras etapas de ese viaje:

«No hay mal que por bien no venga; bien lo experimentó Abraham Pereyra el año cinco mil quatro cientos y veinte y seis, que navegando con el antiguo desseo de ir a recrearse en la sombra del arbol, que Dios por su misericordia, le concedió plantar en Hebron, creyendo las nuevas que corrían de la Redencion, se puso a camino (con otra familia) y como por medio de una Corriente o Gazeta, que se havia imprimido aquella semana, se dixesse haver partido de Amsterdam, dos familias de Iudios en una carroza que llevan una gran cantidad de oro; se esparzia la nueva por la Alemania, donde tenia el Obispo de Munster, alojadas todas sus tropas; y otros Potentados, que le assistian en la guerra, contra los Señores Estados de Holanda. A tres jornadas de su partida, le esperaron siete soldados de a cavallo, en un monte; y quedandose ellos, una legua antes, en una poblacion grande, llamada Hardich, (por ser Sabado) vino uno, a inquerir la causa: fueron luego advertidas del peligro, y presentando al Governador un passaporte pidiendo la Convoya; y les dió doze soldados, para passar el monte, en el qual los enemigos se recogieron; y caminando dos dias, al cabo de ellos, subiendo un gran monte, estando ya, en lo alto de el; se les quebró el coche, sin poderlo prevenir: salieronse de el, quasi estimando aquel peligro, entendiendo, que no era, aquello acaso: Y teniendo noticia, que en aquel monte (distante un quarto de legua) havia una Venta; se recogieron a ella, embiando un carro para traer el hato: al tiempo que esto sucedió, les esperavan en la falda, del monte treinta soldados de a cavallo: los quales viendo su tardanca, subieron arriba, y hallaron el coche quebrado: maldixeron su poca fortuna; porque el interés que los llevava, à demas del robo (como despues se supo) era, el hazerlos prisioneros, y llevarlos a Munster, adonde les parecía alcancar gran rescate por ellos. Advertidos pues del peligro, con la aflicion de tenerlo tan a la vista, pidieron a Dios los librasse de el. Y como el guardador de Israel no duerme; y

siendole notorio, la gente que era, y el manifiesto peligro, que en la Venta, corrían aquella noche; fueron el, y un sobrino suyo a cavallo, a la presencia del Governador, que su aviso, le dio de guarda, algunos soldados de a cavallo; y vinieron a buscarlos a la Venta. Era cerca de la media noche, quando llamaron a la puerta, diziendo Salom, que significa paz: con cuyo socorro, revivieron los desmayados animos de todos. Y entendido, por el Sabio, Doctor Ishac Naar su compañero, y oy Haham del Cahal de Liorne, lo que havia obrado, assegurandonos, que estuviessemos sin rezelo que aquella malvada gente, no se atrevería a acometer, viendo la del Governador; y que los acompañaria, hasta ponerlos en salvo: lo que hizo, hasta la ciudad, de Alterkerck, donde quedamos aquella noche. Al otro dia, nos partimos, y fue acompañandonos, hasta una ciudad, llamada Akembergh, que de alli dista cinco leguas: y entrandolos en casa de un Iudio se bolvio a la suya, por ser bispera de Purim. Aquel día, fueron avisados, como les esperavan cincuenta soldados de a cavallo: luego fue su huesped, al Governador, apedirle socorro: lo que luego ofrecio; y aun de acompañarlos él, mismo, con cincuenta y seis hombres de a cavallo, con los quales, se salieron deste peligro; y caminando en compañia de su huesped, hasta una ciudad llamada Lymburgh; de parte de mañana, los entró en casa de un judío rico y zeloso: el qual ya tenia noticia de su venida, con los peligros, que avian passado, y de otro mayor que les esperava. Luego les manifesto, haver pasado aquella mañana, los mismos cincuenta soldados, a esperarlos a otro monte, distante de Lymburgh, seis leguas, y ofreciendose ir en su compañia, y hazer que el Governador (que era su amigo) lo hiziese con su gente hasta Francoforte, lo que hizo con treinta a cavallo, y veynte y seis de a pie: con cuya guarda caminaron a hazer noche, quatro leguas de alli para el monte; que distava dos pequeñas leguas. Aquella noche, huvo entre los soldados, rebelion, temerosos del peligro a que se oponían; mas el Governador los animó diziendo: que no era honra suya, sino vítuperio dexarlos en tan señalado peligro; y assi saliendo de madrugada, a pocos passos, vinieron dos hombres de a cavallo a advertir, que al principio de la noche, havian passado cincuenta soldados de a cavallo, a juntarse en el monte con los otros. Mucha fue la turbacion de todos, con esta nueva, viendo el manifiesto peligro, que les esperava; clamaron con lastimosas vozes al cielo, y

yendo caminando, hasta la falda del monte; y el Governador animando su gente; (queriendo ir a una poblacion, poco de allí distante, a tomar gente) oyó la divina Piedad, los ansiosos clamores, de los que con zelo, se dispusieron a servirle; y prometió manifestar en ellos, el portento de sus maravillas, pues al tiempo, que salia el Sol, venian baxando, de una eminencia; para el mismo camino del monte cincuenta Soldados, y el Capitan a cavallo, previniendo sus armas fueron los nuestros a ganarles el passo; entendiendo los afligidos caminantes, ser, aquella su final hora, (q Dios quisso fuesse la de su salvacion) pues encontradas las dos compañias, reconocieron venir de paz, exortando el cabo de los cincuenta al Governador, que a el tocava comboyarlos, por estar en su jurisdicion: mas representandoles el riesgo, que havia, por el gran numero, de los contrarios; de comun acuerdo, se juntaron, y fueron juntos, hasta sacarnos de aquel monte, (con muy moderado sueldo) libres del peligro que tanto nos inquietara. Cantando, rendimos a Dios las gracias de tan milagrosa maravilla: Cayendo sobre ellos, miedo y pavor. Este día deve ser tan memorable, en los que fueron protexidos de la divina Magestad; que fuera ingratitud mía, quando me considero en Abraham Pereyra (Autor deste Libro) sino escriviesse en tan apropiado lugar, tan milagroso sucesso, dando devidas alabancas al Guardador de Israel, que escapa de los mayores peligros, al que le llama en ellos; pues sin haver seguridad humana, vive seguro, aquel, que en Dios confia. Quando el Rey de Assiria mandó prender a Eliseo, espantado su moco de ver el gran numero de gente que venia a prenderlo; hizo oracion el Propheta a Dios para que abriesse los ojos, del desconfiado moco, y viesse quanto mayor exercito, era el que tenia en su defensa. Sea bendito el Señor, que tan maravillosamente usó con nosotros de misericordia, defendiendonos, y amparandonos, como si estuvieramos en una ciudad bien fortalecida, quando estavamos ya tan derribados y caídos en medio de la tribulacion, Bendito el Señor, que ha hecho maravillosa, su misericordia para conmigo, en ciudad en castillada. Yo dixe en mi mi apressurar; eortado soy, delante de tus ojos: ciertamente oíste la voz de mis ruegos, en mi clamor a ti (Psalm. 31. 22. 23). «PEREYRA, *Abraham: Espejo / de / la Vanidad del Mundo / Compuesto por / Abraham Pereyra*. // En casa de Alexandro lanse y a su costa, vive en el Bulling-stræt, /

Año 5431; pp. 96-99. <<

[63] Sobre los *dunmeh* y sobre su pervivencia hasta nuestro siglo, véase SCHOLEM, G.: *Le messianisme juif*; ed. cit., pp. 219-250. <<

[64] Una versión literaria de la variante *ashkenazim* del escándalo levantado por este «libertinaje» sabataísta se encontrará en algunos de los relatos de Y. Bashevis Singer, muy en particular en *Satan en Garay* y, sobre todo, en *La destrucción de Kreshev*. <<

[65] La fórmula es de Rabí Isaac el Reprobador, en 1674. <<

[66] Epístola LXI. < <

[67] La fórmula es, desde luego, de Albert Burgh. Ep. LXVII. <<

[68] *Tractatus Theologico-Politicus*, vol. III de la edición crítica de las *Obras completas* de Spinoza, a cargo de RF-Moreau, pp. 177-179:… *immo nisi fundamenta suae religionis eorum animos effoeminarent, absolute crederem eos aliquando, data occasione, ut sunt res humanae mutabiles, suum imperium iterum erecturus, Deumque eos de novo electurum*. <<

[69] *Tractatus Politicus*, cap. 1/4. Sigo el texto de la ya citada edición crítica de las *Obras Completas* a cargo de P.-F. Moreau, vol. V, p. 90: «He tratado de no reir de las acciones humanas, de no deplorarlas ni maldecirlas, sino de entenderlas». <<

CAPÍTULO II. APOLOGÍA DEL FALLIDO: LA EPOPEYA MARRANA

[1] CARO BAROJA, Julio: *Los judíos en la España moderna y contemporánea*; Madrid, ediciones Istmo, 1978, 2.a edición (3 vols.), vol. 1, pp. 291-292. (Me apresuro a dejar explicita constancia de mi deuda con la obra de Julio Caro). <<

[2] *Los judíos en la España cristiana*; Madrid, Altalena, 1981, 2 vols. < <

[3] *A History of the Marranos*; Philadelphia, 1932. <<

[4] *Histoire de l'anlisémitisme*; París, Calmann-Lévy, 1981 (2 vols.).
<<

[5] CARVALHO, Joaquim de: *Orobio de Castro e o Espinosismo*; Lisboa, Seara Nova, 1940. < <

[6] Cfr. CARO BAROJA: *op. cit.*, vol. I., pp. 405-414. < <

[7] Cfr. BARROS, Joao de: *Ropicapnefma*, ed. de I. S. Révah, Lisboa, 1952. Sigo la reedición en 2 volúmenes del Instituto Nacional de Investigaçao Científica, Lisboa, 1983. <<

[8] Entre los reproches que los cristianos harán caer sobre los judíos españoles, estará el de haber favorecido la invasion musulmana. Así lo atestigua Isaac Cardoso en sus *Excelencias de los hebreos*: «Dicen que el año de siete cientos y catorze quando los Moros entraron en España con su capitan Tarif, los Judíos entregaron a los Moros à Toledo abriendoles las puertas, assi lo dice el Arcobispo Don Rodrigo. Don Lucas de Tuy dize que los Cristianos de Toledo confiados en la fortaleza del Sitio sufrieron algun tiempo el cerco hasta que Domingo de Ramos salieron en procession a Leucadia en el arrabal fuera de la Ciudad. Pero nada de esto contenta a Mariana Autor Graue, y libre que escrivió despassionado de la historia de España, porque dize que los mismos Ciu— dadanos entregaron la Ciudad à partido despues de un largo cerco, y las con— diciones fueron, que los que quisiessen partirse de la ciudad se sacassen libremente sus haziendas, y los que quisiessen quedar pudiessen seguir la Reli— gion de sus padres, y las señalaron siete Iglesias, los tributos fuessen los mismos que acostumbravan à pagar à los Reyes Godos, sin que les pudiessen poner otros de nuevo, que los governassen entre ellos, que les hiziessen justicia, con que se ve claramente, que no fue traicion de los Judios, sino impossibilidad de los cercados pocos en numero y sin fuerças». (*Las / excelencias / de los hebreos. / Por el Doctor / Yshac Cardoso // Impresso en Amsterdam en casa de / David de Castro Tartas / El año de 1679*, p. 373).

Transcribo algunas de las consideraciones de historiadores contemporáneos sobre ese tópico:

«Se pueden encontrar entre los antiguos historiadores árabes alusiones a la ayuda que los judíos españoles habrían proporcionado a los conquistadores musulmanes, durante la invasión del año 711. Según una versión citada no sin complacencia por cronistas cristianos como Lucas de Tuy, desde finales del siglo VII, habrían tramado los judíos una conspiración para derribar, con ayuda de los conquistadores islámicos, el régimen visigótico. Dadas las persecuciones de que eran objeto desde la conversión al catolicismo de la dinastía reinante, la cosa no parece inverosímil.

Por su parte, el historiador Ibn Haiyan asegura que los judíos habrían abierto al general Tarik las puertas de Toledo, capital visigótica, abandonada por sus habitantes; 10 que parece seguro es que, a medida que iban avanzando, los conquistadores árabes les conflaban el cuidado de las ciudades que caían en su poder». POLIAKOV, L.: *op. cit.*, I, p. 97.

«El año 711 los árabes invaden la península ibérica y en una fulgurante campaña que apenas dura unos pocos años conquistan todo el país. Según una tradición posterior, en las ciudades conquistadas (Córdoba, Granada, Sevilla, Elvira y Toledo) los invasores fueron estableciendo colonias de judíos, o bien pusieron en manos de judíos y árabes los lugares fortificados de las ciudades mencionadas. A partir del siglo XII, los autores cristianos utilizaron esta tradición en la propaganda antijudia, convirtiéndola en historias de traición judía y de conspiración con el extranjero invasor. Pero la tradición original tiene su fundamento. En otros países, también se establecieron colonias de mercaderes judíos al lado de guarniciones militares árabes». BAER, Y.: *op. cit.*, I, p. 18.

«La traición del *ghetto* es… un tópico medieval y aun posterior. Se ilustra en todos o casi todos los libros de carácter antisemita, partiendo de textos de fines de la Edad Antigua y comienzos de la Edad Media, como los cronicones, que se ajustan, por otro lado, a una redacción amanerada como aquella que sirve para contar la invasión de los pueblos bárbaros. A veces, pues, en uno y otro caso, no se sabe si estamos ante un lugar común de la retórica latina de la decadencia o ante unos hechos reales. He aquí algunos ejemplos:

«El año 508 los judíos de Arles, ciudad dominada por los visigodos, ofrecieron entregarla a Clodoveo, con tal de que las huestes de éste no saquearan sus moradas. En el siglo IX se dice que contribuyeron a que los normandos entraran en Burdeos y sembraran el terror. Y poco después se les acusa de haber librado Barcelona a los musulmanes. También Tolosa en tiempo de Carlomagno… En la península se afirma que este espíritu traicionero contribuyó poderosamente a su veloz conquista por parte de los musulmanes. Los cronistas árabes indican fríamente que, cuando en el primer momento de aquélla, los árabes berberiscos encontraban una ciudad con muchos judíos, como por ejemplo Elvira, dejaban un destacamento de musulmanes y a los

mismos judios como aliados vigilantes. Historiadores hebreos del siglo XIX, como Graetz, hacen mérito de este *valiente y útil concurso*. Pero los cristianos recordarán repetidas veces en su cólera, las colaboraciones de judíos y árabes en e] mal momento. En el *Cronicón* del Arzobispo don Rodrigo se alude a su participación en la entrega de Córdoba, Sevilla y Toledo. Y de la de Toledo se les acusó siempre, no sólo en textos históricos, sino también en multitud de obras dedicadas a exponer las razones del que pudiéramos llamar "antisemitismo tradicional hispánico"». CARO BAROJA, J.: *op. cit.*, 1, pp. 35-36. <<

[9] La identificación legendaria, en los textos judíos, de España con la Sefarad bíblica es muy antigua y, como señala Baer, procede de la exégesis de un versículo de Abadías 20 que habla de cómo los desterrados de Jerusalén están en Sefarad. «Para el exegeta —escribe el historiador judío— Abadías había profetizado la destrucción de Edom, es decir, Roma, y la congregación de los judíos dispersos, incluyendo la tribu cuyo exilio se halla en los confines del Imperio romano, es decir, Hispania. Una interpretación asi sólo puede darse en un exegeta que viviera en un momento en que el Imperio romano consistiera fundamentalmente en las tierras que rodean el Mediterráneo e Hispania fuera tenida por su provincia más remota. Por tanto, las alusiones políticas y geográficas citadas deben datarse en los últimos días del Imperio romano o, lo más tarde, en la época visigoda. En este punto, la leyenda se funde con la realidad histórica». *Op. cit.*, p. 13. <<

[10] «Vi primero a Sisebuto, rey de los godos, durante los ocho años y medio de su reinado en España, forzar a los judíos que habitaban sobre sus tierras a cambiar su ley, pues de no hacerlo daría licencia a la población para que los pasasen por las armas; la conminación fue tan terrible y cruel que muchos ánimos débiles, no pudiendo soportar el terror de la pena, se entregaron a la fe de la cristiandad, como los vencidos se entregan a los adversarios victoriosos: con esta novedad, el rey envió un correo al papa acerca de los nuevos conversos, provocando una gran alegría en uno y otro reino, pues hacía poco tiempo que la fe de los cristianos se habia extendido; y muchos otros que, contra las amenazas del enemigo, resistían valientemente fueron socorridos por la divina misericordia, pues el rey se contento con lo que había obtenido, sin que su violencia fuera más lejos, y asi es como finalmente se vieron librados de la muerte que les había sido dictada y fueron expulsados muy injuriosamente de sus reinos». (Samuel USQUE: *Consolaçam. / As tri-/ bulaçoens / de Ysrael. / Composto por Samuel Usque. // Impresso en Ferrare en casa de / Abraham aben Usque 5313. Da eria- / çam, 27 de Setembre, 1553*; folio 157 v.).

En lo concerniente a las fuentes cristianas, quizás el más antiguo testimonio escrito de las persecuciones antijudias en Hispania lo constituya la carta escrita en el año 418 por Severo, obispo de Mallorca, acerca de los disturbios callejeros acaecidos en Magona (Mahón) y la subsiguiente conversión forzada de los judíos de Menorca. Cfr. MIGNE; *Patr. lat.*, XX, pp. 731-746: «Severi episcopi epístola de judaeis». <<

[11] «Según lo que escrissen diuersos Autores, antiHebreos, como de ottras Naciones: en el tiempo de Nebuchadenesar Rey de Babilonia venció à los Iudios, y por tres vezes, en varios tiempos de su imperio los lleuó captiuos, como amplamente se lée en el vltimo libro de los Reyes, vltimo del Paralipomenon: y por el Propheta Irmeyahu, fueron algunos Hebreos de aquellos à habitar la Region de España; o por que Nabuchadnesar los mandase alli por Colonia, como señor y monarca vniuersal que era del mundo, o que los diesse a Hispan Rey de España, que le fue à ayudar enla empresa de Iudea como algunos escriuen. Desde aquel tiempo, vino nuestra gente y habitaron en las Españas, y edificaron la ciudad de Toledo, cuyo nombre, y los de muchos lugares de su jurisdicción y contorno muestran ser edificación y habitación de los Hebreos. Despues que à cabo de setenta años boluieron de Babilonia á Ierusalaim debaxo de la proteccion y gouierno de Zerubabel, Ezrá y Nehamyá; y reedificado por ellos el templo sancto, Ieurusalaim, y todas nuestras ciudades: y traídos nouventa mil captiuos de nosotros á las Prouincias de Europa, en particular à Italia. Elio Adriano, y otros Emperadores sucessores de Tito, mandaron la gente mas granada á los vltimos fines del Imperio Romano: y ansi qúasi todo lo mas bueno y lo mas noble de nuestra gente fue á habitar en las partes de España y Francia. Y entonces se cumplió la profecia de Obadiá, que en fin dize: Y captiuerio fousado el este á hijos de Ysrael que mercaderes hasta Francia: y captiuerio de Ierusalaim que en España heredarán etc. En todas las ciudades de España habitauan Hebreos; tanto en el tiempo que el Imperio romano lo dominaua, como despues que los Godos la ganaron: y ansi despues que los Moros passaron de Africa, y la tomaron de los Godos. Y viuian los Iudios debaxo del dominio de los Reyes Godos, y debaxo de los Christianos que ivan recuperando los Reynos de España de poder de los Moros. En todas las partes adonde estauan los Hebreos en aquellas Prouincias, tenian sus casas, heredades y negocios, con preuilegios, y prerrogativas honradas, que les concedian aquellos Reyes. Y si bien en varios tiempos passaron grandissimas calamidades, y persecusiones; con todo, florecieron mucho en aquella Región; y prosperauan en lo espiritual de la Ley del Señor, y su doctrina; y en

lo temporal de sus negocios. Hasta que en el año de cinco mil y dozientos y cinquenta y dos, que fue el mil y quatrocientos y nouenta y dos, al computo de los Christianos; auiendo Fernando y Isabel Reyes de Castilla ganado el Reyno de Granada, del cual tomaron la possesion en cinco días de Henero; se resoluieron á desterrar generalmente á todos los Iudios que habitauan en sus Reynos. Y hicieron en la misma ciudad una prematica, en el ultimo dia de Março, en que decían que. Visto como los Iudios de sus estados induzian a iudaizar á muchos Christianos, en particular á los nobles de su Reyno de Andaluzia: que por esso los desterraran sobgrauissimas penas etc.». ABOAB, Immanuel: Nomologia / o / discursos / legales / compuestos por el virtuoso Haham Rabi / Immanuel Aboab de buena / memoria, // estampados á costa despena de sus herederos, en el año de la / creacíón 5389-1629; pp. 288-289. < <

[12] *Op. cit.*, I, p. 19. <<

[13] «El Talmud babilônico venció a todos sus oponentes. El estrato más tardío de la tradición judía se convirtió en el dominante por imperativo de la evolución histórica general de aquel período. Sólo porque se aceptó la forma final de la tradición fue posible mantener la unidad del judaísmo. Si las comunidades de la Diáspora acogieron la ley del Talmud babilónico no fue por desidia ni por incapacidad creativa. Una campaña planeada exprofeso por las academias de Babilonia impuso la autoridad de aquel Talmud sobre la Diáspora. Ciertamente, ya antes las comunidades judías estaban unidas entre si; lazos religiosos y étnicos las unían. Pero sus prácticas y costumbres eran diferentes e incluso se apartaban de algunos de los principios que los autores de la Misná habían considerado fundamentales. No tenían una lengua común; no había maestros de la Ley en Europa Occidental. La ley de la Misná no había llegado a imponer plenamente su autoridad en toda la ancha Diáspora hasta ese mismo momento que sirvió de transición del mundo antiguo a la Edad Media. Los comienzos de este gran cambio de rumbo permanecen oscuros, pero sus resultados finales están claros y patentes. No es otra cosa que un movimiento de restauración nacionalista de carácter ascético que recorrió todas las comunidades de la Diáspora. A este movimiento se le pueden hallar paralelos en la misma época en la evolución de las otras religiones: en el proceso de fortalecimiento del Islam y en la historia de la Iglesia romana tras su alianza con el reino de los francos. El hebreo suplantó al arameo, al griego y al latín en los asuntos comunales de los judíos y aun llegó a ser la lengua hablada de amplios círculos. Un único calendario, fijado por cálculo, fue aceptado por toda la Diáspora occidental». BAER, Y.: *op. cit.*, I, p. 21. <<

[14] *Ibid.*, p. 22. <<

[15] HUARTE, Juan de: *Examen de / ingenios para / las ciencias // En Bilbao / con licencia, por Mathias Mares / M. DLXXX*; p. 258.
<<

[16] MENENDEZ PELAYO, Marcelino: *Historia de los heterodoxos españoles*; Madrid, 1880, reedición en B. A. C., Madrid, 1956 (2 volúmenes), 3.a edición 1978, 11, pp. 290-291. <<

[17] BAER, Y: *op. cit.*, I, p. 562. <<

[18] La fórmula es de E. M. CIORAN, y corresponde al articulo «Un peuple de solitaires» in *La temptation d'exíster, París, Gallímard*, 1956, p. 100. <<

[19] Cfr. AMADOR DE LOS RIOS, José: *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, Madrid, Turner, 1984 (3 volúmenes), pp. 604-607. <<

[20] De ello se queja explícitamente Immanuel Aboab en su ya citada *Nomología* (ed. cit., p. 291), en los siguientes términos: «De maner que notuvieron los Reyes de Castilla causa por que desterrarnos de sus Reynos, mas de lo que manifestaron de que incitauamos á sus nobles á judaizar. Y es cierto que no se atraen los animos nobles, ni los mueuen, sino exemplos de vida virtuosa, y discursos de doctrina verdadera. Con todo, fueron desterrados mas de quatrocientos y veinte mil Hebreos, y padecieron grauissimas extorciones y tiranias, trabajos y miserias dignas de grandissima compassion; que por auerlas escrito los nuestros no las cuento». <<

[21] CIORAN, E. M.: loc. cit., p. 73. <<

[22] Cfr. MENÉNDEZ PELAYO, M.: *op. cit.*, II, p. 20.1: «Me detendré algo más en los escritos de los judaizantes porque algunos de ellos no tuvieron de hebreos más que la raza, ni de cristianos más que el bautismo, y acabaron por ser librepensadores, materialistas o deístas». <<

[23] «E] descreimiento de numerosos judíos españoles constituía el peor escándalo. Este descreimiento era típico sobre todo de los grandes judíos de Castilla y de la Andalucía reconquistada, que tradicionalmente continuaban cultivando la filosofía grecoárabe y siguiendo sus preceptos, o que, sin cultivar ninguna filosofia, despreciaban su religión y su moral en el torbellino de la vida cortesana y aventurera que llevaban. La vasta corriente de ideas que confluyó bajo la denominación de averroísmo (entre los cristianos) o de maimonideismo (entre los judíos) les proporcionaba, si es que tenían necesidad de ello, las justificaciones necesarias para pisotear las observancias religiosas. La idea dominante fue que la Torá, que puede ser tomada al pie de la letra por los ignorantes, no es sino una alegoría para los verdaderos sabios (el sistema de la "doble verdad"); éstos, ilustrados por las luces, no estarían obligados a ajustarse a los ritos ni a abstenerse de las cosas prohibidas. Poco a poco, numerosos libertinos judíos de esa época, liberados en todos los sentidos de la palabra, habían ido rompiendo todo vínculo con el judaísmo y si seguían siendo nominalmente judíos ello era tan sólo porque consideraban innecesario o poco provechoso hacerse bautizar». POLIAKOV, L.: *op. cit.*, I, p. 136. <<

[24] LLORENTE, J. A.: *Historia crítica de la Inquisición en España*; Madrid, Hiperión, 1980 (4 volúmenes), I, pp. 202-203.

Tanto un historiador tan interesado en magniflcar las figuras de los Reyes Católicos como Menéndez Pelayo (quien define la expulsión como «política noble y generosa»), cuanto un estudioso judío como Baer, coinciden en señalar la no existencia de motivos económicos -más bien, todo lo contrario— en la medida de 1492: «Los malpensados han dicho que la monarquía no se proponía otra cosa que enriquecerse con los bienes confiscados a los conversos. Pero realmente ningún régimen político inteligente podía haber cerrado los ojos ante los graves perjuicios causados a la población por aquellas persecuciones. Grandes ciudades comerciales, como Sevilla y Barcelona, quedaron arruinadas por la labor de la Inquisición y muchas ciudades medianas y pequeñas del interior del país se despoblaron a causa del procesamiento de los conversos y la expulsión de los judíos». BAER, Y.: *op. cit.*, 11, p. 573. <<

[25] Citado en BAER, Y.: *op. cit.*, II, p. 579. <<

[26] «…e sempre por donde iban, les convidaban al bautismo e algunos se convertían e quedaban, pero muy pocos» —escribe Andrés BERNÁLDEZ en su *Crónica de los Reyes Católicos*, capítulo 112. <<

[27] SELOMOH HIJO DE VERGA: *Vara de / Ivda / compuesto por el rab' Selomoh / hijo de Verga en Hebrayco y tradu- / zído en lengoa española / por / M. DI. / Año 1640 // estampado en casa de / Imanuel Benbeniste, / Amsterdam*, pp. 200-201. <<

[28] 28 Alonso FERNÁNDEZ: *Historia y Anales de la Ciudad y Obispado de Plasencia*, 1627, p. 252. <<

[29] Entre 170 000 y 400 000 es la cifra que da Menéndez Pelayo. Los historiadores de nuestro siglo se inclinan más hacia la segunda. Cfr. el balance de la cuestión propuesto por CARO BAROJA, J.: *op. cit.*, I, pp. 198 ss. <<

[30] Cfr. la *Crónica de los Reyes Católicos* de Andrés Bernáldez.
<<

[31] LLORENTE, J. A.: *op. cit.*, p. 203. <<

[32] Y, por tanto, de pleno derecho, sujetos de actividad inquisitorial. < <

[33] Clara está, también, la contrapartida que señala Poliakov: «Ser marrano era también estar afiliado a una vasta sociedad secreta de protección y de ayuda mutua; y retornar más tarde, en Salónica o Ámsterdam, al judaísmo abierto era también unirse a un importante consorcio comercial, y tales naturalizaciónes *sui géneris* podían verse seguidas por notables reavivamientos religiosos». *Op. cit.*, I, p. 202. <<

[34] FERNANDEZ DE OVIEDO, G.: *Las quinquagenas de la nobleza de España*. Citado en CARO BAROJA, *op. cit.* <<

[35] HACOHEN, Joseph: *La vallée des Pleurs*; Paris, 1981. < <

[36] ABOAB, Immanuel: *op. cit.*, pp. 297-98. Del drama da cuenta también Lope de Vega: «Entonces de Castilla desterrados, / Pasando en Portugal, nuevas tuvieron / De que algunos que fueron / Al África embarcados, / Tantas afrentas padecieron, rotos, / A manos de soldados y pilotos, / Que tuvieron por bien quedar seguros, / Y en Portugal esclavos y cautivos, / Aunque afrentados, vivos, / A sombra de sus muros / Vendiendo el rey / algunos, causa urgente / De tomar nuestra ley fingidamente». <<

[37] *Op. cit.*, II, pp. 201-202. <<

[38] HACOHEN, J.: *op. cit.* < <

[39] Cfr. OSORIO, Jeronimo: *Da vida efeitos de el-reí D. Manuel. XII livros dedicados ao Cardeal D. Henrique seu filho por D. J… O… bispo de Silves, vertidos em portügues pelo padre Francisco Manuel do Nascimento. Edicão actualizada e prefaciada por Joaquim Ferreira*; Oporto, 1944 (2 volúmenes), I, pp. 194-197. Cfr., igualmente, la ya citada *Consolaçam / As tri- / bulocoens / de Ysrael*…; ed. cit., Diálogo III, ff. XXI r.-XXXI v. (§ 29). Y la *Vara de Ivda*…; ed. cit., pp. 228-230. < <

[40] Los más antiguos textos de la Inquisición portuguesa pueden encontrarse en BAIÃO, António: *Episodios dramaticos da Inquisição Portuguesa*; Lisboa, Seara Nova, 1973 (3 volúmenes), III, pp. 147-156. < <

[41] Algunas fechas en el conflicto en torno a la Inquisición portuguesa:

1525 «Asunto» David, príncipe de Reuben, y Diego Pires, alias Selomoh Molco.

1531 (17/XII). Clemente VII autoriza la Inquisición en Portugal.

1532 Prohibición de salir de Portugal: Decreto de 14 de junio.

7/IV. Breve papal, dictando la absolución general de todos los marranos procesados.

l7/X. Clemente VII exige el cese de las actuaciones de la Inquisición contra los cristianos nuevos.

1534 2/IV. Clemente VII exige al rey Juan III el cumplimiento de sus desrgnios.

26/VII. Reafirmación papal del Breve de 7 de abril de 1532.

En septiembre, muere Clemente VII. Pablo III, nuevo papa.

1535 En septiembre, salida de 1900 marranos (datos de Isaac Aboab) de las cárceles de la Inquisición.

l2/X. Nueva reafirmación del Breve del 32.

2/XI. La Bula papa] de 12 de octubre es hecha pública en Portugal.

1536 23/V. Carlos V obtiene de Pablo III una Bula para la reimplantación de la Santa Inquisición en Portugal.

1539 Pese a una nueva Bula papal de 12 de octubre, la Inquisición recrudece sus actuaciones en Portugal.

1587 Anexión de Portugal por Felipe II. Expulsión de los judíos.

<<

[42] DUFF, A. B. y KAAN, P.: «Introduction» a su edición del *Exemplar Humancæ Vitæ*; Paris, F. Rieder, 1926, p. 39. Cfr. igualmente SARAIVA, A. J.: *op. cit.*, pp. 58-59. <<

[43] «Y no fue preciso gran trabajo para excitar el espíritu de los principes, pues parece que de su naturaleza surgieron los peores enemigos de este pueblo que haya conocido el mundo; y, con el fin de que su voluntad tuviera pleno efecto contra aquellos que permanecían ocultos bajo el hábito de conversos, habiendo vuelto el rostro hacia la fe de la cristiandad, y con espíritu tranquilo por su certeza de ser cristianos, hicieron venir de Roma una fiera monstruosa, de forma tan extraña y aspecto tan espantoso que sólo con su reputación hacía temblar a toda Europa, su cuerpo es de áspero hierro, incrustado de veneno mortal, con un caparazón muy duro, cubierto de gruesas escamas de acero; mil alas de plumas negras y venenosas lo alzan del suelo y mil pies en forma de garras destructoras lo desplazan, el rostro es el del temible león y el aspecto de las terribles serpientes de Africa forma su rostro; sus enormes dientes se asemejan a los de los más poderosos elefantes, y su silbo o grito mata a mayor velocidad que el del venenoso basilisco; salen de sus ojos y bocas continuamente llamas y lenguas de fuego, su alimento son los cuerpos humanos, sobrepasa al águila por la velocidad de su vuelo, pero por allá por donde pasa deja sólo sombra y pesar, por muy brillante que ese día luzca el sol, finalmente la huella que tras él traza deja una tiniebla como aquella que fue enviada a los egipcios en forma de una de las plagas, luego, una vez que ha llegado a donde su vuelo le conduce, la hierba que pisa y el verde árbol sobre el cual hinca sus patas se secan, se marchitan y mueren, él les arranca la raíz con su pico destructor, de tal modo que, a causa de su veneno, no hay planta que vuelva a crecer ni hierba que nazca ni rebrote, a la manera de lo que sucede en los desiertos de Siria; este monstruo penetró en medio del pueblo de mis hijos (que permanecían ocultos bajo el hábito de la cristiandad), quemó a un gran número de ellos con el fuego de sus ojos, llenando así la tierra de innumerables huérfanos y viudas: con su boca y poderosos dientes se tragó y redujo sus riquezas o su oro; con sus patas pesadas y venenosas pisoteó y destruyó sus reputaciones y méritos y con su aspecto aterrador y deforme desñguró los rostros enrojecidos de otros y apagó sus corazones y almas al alzar su vuelo, y los mismos efectos siguen produciéndose

en esta región sobre los miembros que de mi cuerpo fueron arrancados en España, y de nada les sirve mostrarse cristianos para salvar la vida». Consolaçam…, ed. cit., ff. l93r—l94v. <<

[44] ARRAIS, Fray Amador: *Diálogos*; Coimbra, 1858, p. 14. <<

[45] Isaac OROBIO DE CASTRO: *Observancia*..., ms. cit., p. 669. <<

[46] Citado en BAER, Y.: *op. cit*, II, pp. 258-259. <<

[47] *Op. cit.*, II, pp. 526-527. Cfr. también RÉVAH, I. S.: *Spinoza et le Docteur Juan de Prado*; París, Mouton, 1959, p. 13, y POLIAKOV, L.: *op. cit.*, I, p. 200: «Algunos criptojudíos de Portugal acabaron por no mantener del judaísmo sino la creencia en que la salvación (concebida al modo cristiano) era posible por la Ley de Moisés y no por la de Cristo, y tenían sus propios santos, "Santa Esther" o "San Tobías". La teología de la mayor parte de ellos era menos sumaria: pero condenados a imitar el modo de vida cristiano, todos los marranos hubieron de renunciar a los signos aparentes y a las manifestaciones tangibles del judaísmo, y en primer lugar a la circuncisión —los más acendrados se hacían circuncidar en su lecho de muerte— y a los libros hebraicos. No disponían de más libro sagrado que la Biblia de los cristianos; y si bien rechazaban el Nuevo Testamento, leían atentamente los libros apócrifos, y algunos supieron llegar incluso a hallar en ellos una absolución para su apostasía, una especie de carta blanca para adorar ostensiblemente a los dioses extraños, mientras permanecían fieles al Dios de Israel en lo recóndito de sus corazones. Efectivamente, los marranos portugueses, al contrario de sus predecesores españoles del siglo XV, se ajustaban con toda fidelidad a todos los ritos del catolicismo, iban a misa y se confesaban y estaban en todo el derecho de envanecerse "de vivir muy cristianamente". Hasta tal punto se impregnaron de ese modo de vida que, a continuación, en los Paises Bajos protestantes, no revelaron su condición de judíos secretos hasta que se vieron amenazados de expulsión como católicos. Su camuflaje era lo suficientemente perfecto como para que Jovel de Rosheim, el "regente" de los judíos de Alemania, que visitó el gran centro marrano de Amberes en 1536, haya podido escribir: "No hay un solo judío en estas tierras"». <<

[48] *Ropica Pnefma*. Reprodução facsimilada da edicão de 1532. Leitura modernizada, notas e estudo de I. S. Révah; Lisboa, 1952 y 1955 (2 volúmenes), reed. 1983. < <

[49] *Ibid.*, p. 13. Véanse los matices introducidos por Révah en su posterior artículo «Le colloque Ropicapnefma de Joao de Barros. Genèse, structure et technique», en *Mélanges offertes à Marcel Bataillon*, Bulletin Hispanique, Tome LXIV bis, Bordeaux, 1962, pp. 572-592. < <

[50] «Carta del Inquisidor español Selaya al rey Juan III de Portugal», in CARO BAROJA, J.: *op. cit.*, I, pp. 513-514. Conviene resaltar en el texto cómo el inquisidor viene a coincidir, en lo fundamental, con la ortodoxia rabínica, cuando señala a caraitas *[carreynes]* y saduceos como defensores de la monstruosa creencia en la mortalidad de alma. La probable fuente común es Flavio Josefo. <<

[51] Sobre el papel de Ámsterdam en la reconversión de los judios españoles, volveremos al analizar la *Esperanza de Israel* del rabino Menasseh ben Israel. Véase: [Inscripción hebrea] */ Esto es, / Esperança / de Israel, / Obra con suma curiosidad compuesta / por / Menasseh ben Israel / Theologo y Philosopho Hebreo. / Trata del admirable esparcimiento de los diez / Tribus, y su infalible reducción con los demas, a la patria: con muchos puntos, / y Historias curiosas, y declara- / cion de varias Prophecias, / por el Author reetamen- / te interpretadas. / dirigido a los señores del Parnassim del K. K. / de Talmud Tora. // En Amsterdam. / En la Impresion de Semuel Ben Israel Soeiro / Año 5410*. <<

[52] Texto fechado en 1664 y que cito a través de la traducción francesa de I. S. RÉVAH: *op. cit.*, pp. 15-16. Sobre la heterogeneidad ideológica realzada por I. Orobio, hay que añadir la pluralidad de actitudes éticas adoptadas frente al hecho inquisitorial mismo, y que Caro Baroja ha analizado pertinentemente: «Los anales de la Inquisición registran desde los nombres de mártires de un valor espeluznante a delatores de lo más vil, que se ensañan con su propia familia… Desde el punto de vista psicológico, el converso es uno de los personajes más curiosos de los siglos XVI y XVII, porque nacido por lo general en un medio urbano, y con frecuencia burgués, suele ser más culto que otros muchos de sus contemporáneos y la peculiar situación con que nació le hace agudizar con los análisis de la conducta y los exámenes de conciencia, de suerte que vive y procede de modo mucho más matizado en terreno religioso que el "cristiano viejo" o el judío de los "ghettos" de otras partes de Europa, para el que la religión era una cosa dada y acerca de la que no había que discutir demasiado». *Op. cit.*, I, pp. 293-294. <<

[53] GEBHARDT, Carl: *Einleitung a Die Schriften des Uriel da Costa, mit Einleitung, Uebertragung und Regesten, hrsg. v. Carl Gebhardt. Curis Societatis Spinozanæ*; Amsterdam, Hertzberger, 1922 (Bibliotheca Spinozana, t. II); p. XIX. Cfr., igualmente, POLIAKOV, L.: *op. cit.*, I, p. 203: «En lo que concierne a quienes continuaron llevando en Portugal una existencia secreta, su nivel social e intelectual iba disminuyendo, lo cual no dejaron de hacer constar los inquisidores. En el transcurso de un auto de fe de 1705, un arzobispo arremetía así contra ellos: "¡Miserables reliquias del judaísmo! Infortunados fragmentos de la sinagoga! ¡Últimos vestigios de Judea! ¡Escándalo para los católicos, objetos de irrisión para los propios judíos!… Sois la irrisión de los judíos porque ni siquiera sabéis observar la ley bajo la cual vivís"». <<

[54] GEBHARDT, C.: *loc. cit.* < <

[55] OROBIO DE CASTRO, I.: *Epístola invectiva*; en RÉVAH., L. S.: *Spinoza et le Docteur Juan de Prado*; ed. cit., pp. 89-90. < <

[56] Sobre Miguel (Daniel Levi) de Barrios, cfr. *Revue des Études Juives*, CXXXII. < <

[57] Sobre los dos últimos versos de Barrios, es preciso referirse a la polémica antiespinosana que enfrentará a Orobio de Castro con J. Bredemburg. Cfr. *Certa / men Philosophico. / Defiende la verdad divina, y / natural, contra los Principios de / Juan Bredemburg. / Puestos al fin deste tratado, con los quales / pretende demonstrar, que / La Religion, Repugna a la Razon. / Con lo cual cae en el Profundo Abysmo del / Atheismo de Espinosa / Al Contrario / se demuestra con evidencia que la Religion / no propone como creible alguna cosa repug / nante a la Razon Escriviele en Latín el Doctor / IShack Orobio de Castro / Traducido en Español Litteralmente / Por G. de la Torre. / y copiado en la Corte del / Haya en el año 1741*; ms. de la biblioteca Ets Haim, 48 C 16. <<

[58] La instalación de Orobio de Castro en la ciudad del Amstel data de 1662. <<

[59] FRANCO MENDES, D.: *op. cit.*, p. 44. Révah ha mostrado documentalmente cómo los títulos exhibidos por Orobio, tanto en Toulouse como en Àmsterdam, pretendiendo ser doctor en medicina y titular de la cátedra de metafisica de Alcalá, son simples falsificaciones. Orobio abandonó Alcalá sin haber alcanzado siquiera la licenciatura en Medicina. <<

[60] Ed. cit., vol. II, p. 212. <<

[61] «E inesperadamente fue preso por la Inquisición de Sevilla por no haber ocultado suficientemente su religión, y allí lo detuvieron durante tres años, expuesto a perder el juicio por la pasión y el hastío que se apoderaron de él al verse reducido a tan miserable estado. Y muchas veces se preguntaba a gritos: ¿Pero es posible? ¿Soy yo Orobio?». Franco Mendes, *Loc. cit.* <<

[62] *Ibid.*, p. 44-45. <<

[63] Cfr. NAHON, G.: «Amsterdam, métropole occidentale des séfarades au xvn sécle», in *Cahiers Spinoza*, n.º 3, Invierno 1979-1980, p. 18: «Prácticamente todos los padres fundadores de la comunidad judía han vivido, durante por lo menos tres generaciones, como católicos. Algunos recibieron una educación de alto nivel en los colegios y universidades. Su retorno al judaísmo planteaba problemas intelectuales, teológicos, espirituales. Fue preciso un arsenal de argumentos orales y escritos para combatir eficazmente el catolicismo». <<

[64] «Una vez expirados esos tres años, le dieron tormento, atado de manos y pies contra un muro, el verdugo tiraba de las cuerdas pasadas a través de argollas que no sólo le impedían respirar, sino que también le provocaban los más insoportables dolores, pues se clavaban de tal modo en la piel que las partes libres se hinchaban y la sangre le salía por las uñas. En todos esos violentos martirios (que hubieran hecho a cualquier otro confesar aun aquello que no hubiese hecho) sostuvo siempre que él profesaba el cristianismo aun cuando hubiese judaizado, y fue así que acabaron por liberarlo». FRANCO MENDES, D.: *op. Cit.*, p. 44. <<

[65] MENENDEZ PELAYO, M.: *op. cit.*, II, p. 209. <<

[66] MÉCHOULAN, H.: «Un regard sur la pensée juive à Amsterdam au temps de Spinoza», loc. cit., p. 53. <<

[67] GEBHARDT, C.: *op. cit.*, pp. XXV-XXVI. < <

[68] MUGNIER-POLLET, Lucien: *La philosophie politique de Spinoza*, París, Vrin, 1976, p. 71. <<

[69] *La balance politique*, La Haya, 1662. <<

[70] GUEZ DE BALZAC: *Discours politique*, 1638. < <

[71] DESCARTES, René: *Œuvres philosophiques*, Edición de Ferdinand Alquié, París, Garnier, 1973 (3 volúmenes), I, pp. 291-293. Cfr. también los siguientes testimonios contemporáneos de Guez de Balzac y Descartes: «Los holandeses no tienen nada y lo tienen todo por medio de sus diversas navegaciones… Si quisiera dejar a la posteridad un cuadro de la utilidad del comercio, describiría aquí por un lado las ciudades de Amsterdam y de Middelburg en el estado en que se encontraban hace veinticinco o treinta años, y por otro el estado en que se hallan ahora: llenas de gente, colmadas de mercancías, repletas de oro y plata» (MONTCHRÉTIEN: *Traicté de l'économie politique*, 1615). «Y como es imposible que el comercio pueda subsistir sin la confianza en los particulares, sucede así que es imposible que pueda florecer y llegar a ser considerable sin la confianza entre la seguridad pública y particular, y sin una confianza en el gobierno que consiste en la opinión que se tiene de su fuerza, de su sabiduría y de su justicia, que deben estar fundadas sobre las virtudes y cualidades personales del príncipe, o bien sobre la constitución y las órdenes establecidas en el Estado» (Sir William TEMPLE, Embajador de Inglaterra: *Remarques sur l'Estat des Provinces-Unies des Païs-Bas*). <<

[72] BARRIOS, Miguel [Daniel Levi]: *Luna opulenta / de / Holanda, En la nupcial Esphera que pa- / recen estrellas entre otras los señores Gilberto / y Jacob de Flines, y sus dignas esposas / Doña Catalina y Doña Isabel / de Gelder, in Luna opulenta de Holanda, / en nubes que el amor manda // Impresso en Amsterdam / En casa de David Tartas Año 1580*; p. 3. <<

[73] *Memorias de estabelecimento*…; ed. cit, p. 1. < <

[74] Múltiples son los relatos legendarios de fuente judia que recogen el «origen» de este asentamiento. Me referiré aqui únicamente a los dos más populares: el de Miguel de Barrios y el Uri ben Aaron Ha-Levi.

Escribe Barrios: «Todos los que invocaren el nombre del Sr. serán escapados: publicalo el Propheta Joël y entre los horrores de la cruel Inquisicion lo invocó Mayor Rodriguez para escapar con su marido Gaspar Lopez Homem y sus hijos Manuel y Antonio Lopez Pereyra y sus hijas Maria Nuñez y Justa Pereyra, Manuel y Maria se embarcaron para Holanda con su tio Miguel Lopez en el Año Judayco de 5353. que corresponde al de 1593 de la Christiandad. Tomaron los Ingleses que tenian guerra contra España a los propuestos Navegantes: y un Duque Ingles enamorado de la rara hermosura de Maria Nuñez la solicitó con tan amante extremo que la Reyna Isabela de Inglaterra, informada de su Amor, ordenó que se la traxesen a su presencia: admiró su hermosura como su modestia y dexando libre al Navio por su respecto con benignas promesas la llevo en Carroza para mostrar a los de Londres un prodigio de belleza que no rindiendose a los amorosos Ruegos y a los ofrecimientos honoríficos y provechosos; dexo toda la pompa Inglesa por el Judaismo que observó en Ámsterdam. Y en el Año de 1598. viniendo de Portugal su madre Mayor Rodrigues con sus hijos Antonio Lopes Pereyra, y la famosa Justa Pereyra se ajustaron los Casamientos de Manuel Lopes Homem con la heroyca Maria Nuñes, y de Justa Pereyra con su primo Francisco Nuñes Pereyra. Y en sus bodas 24. primos hermanos de sus desposados todos adultos; las solenizaron, con danças, con Musicas y juegos differentes. Antonio Lopes Pereyra passó adonde fue Contador Mayor del Rey de España y balido del Conde Duque. Y la celebre Justa Pereyra, con el sentimiento de haversele muerto dos hijos atribuyendo su muerte ala detencion de no circuncidarse su marido, se apartó de el, hasta que se circuncidó por mano de Uri Levi. Llamose en la circuncisión David Abendana, y su muger Justa, Abigail: y deste santo matrimonio nació el Jaxam Manuel Abendana» (Barrios, Miguel: Casa de Jacob, in GEBHARDT, C.: loc. cit., p. 234).

Uri ben Aaron Ha-Levi, por su parte, nos da, en su *Narração da vinda dos Judios Espanhoes a Ámsterdam* de 1711, la siguiente pintoresca narración de los avatares de aquellos pioneros: «Memoria para los siglos futuros. Los ilustres H. H. Asalem, R. Mosseh Uri Alevi, mi padre y maestro, vivieron en Emden, en la provincia de Ootsfrisland, y sobre la puerta de su casa habían escrito "La Verdad es la paz y el fundamento del mundo", y debajo la traducción en lengua latina. Sucedió que, en el año 5364, llegaron a esta ciudad dos navíos procedentes de España, que traían a diez judíos de España (condenados) y a cuatro niños, cargados con mercancías y con los muebles y alhajas de sus casas, que constituían un gran capital. Y, en llegando a tierra, algunos de aquellos judíos o pasajeros de los navíos, cuando paseaban por la ciudad, vieron llevar un pato degollado para la casa de mi abuelo, y se fijaron en la divisa, escrita en Hebreo, el cual no sabían ellos leer. Llegados que fueron a la posada, dijeron al posadero que querían para aquel día cenar un pato, y el posadero fue a comprarlo, y al entrar en casa de mi abuelo vio un pato muy gordo degollado y puesto sobre una mesa, y trató de comprar dicho pato, diciendo que habían llegado unos mercaderes ricos de España que tenían gran deseo de comer un pato gordo. Mi abuelo se excusó, diciendo que aquel lo había mandado degollar para sí mismo, pero, al insistir tanto el posadero en que se lo vendiese, le dio el pato bajo la condición de que a cambio le diese otro pato vivo igual de lustroso que aquel. Marchó el goy a casa muy contento con el pato, y al mostrarlo a sus huéspedes judíos, dijeron éstos que era tan gordo que no se lo podían comer, y, al preguntarle dónde lo habían comprado, respondió que en casa del judío. Y ellos, fingiéndose asombrados, le preguntaron: ¿Pues es que hay aqui judios? Y respondió el goy que sí, y que en su puerta tenían un lema hebraico. Y, al cabo, dichos pasajeros acudieron al días siguiente a casa de mi abuelo, que Dios tenga en su gloria y, como hablando con él en español no se podían entender, llamó él a su hijo Aharon (que era mi padre, al cual Dios tenga en su gloria), para que hablase con ellos. Le dijeron que querían hablar con él en secreto, y entrados todos en una habitación, se presentaron a mi padre diciendo que habían llegado allí en dos navíos salidos de España, que eran en total diez mercaderes y cuatro niños y que querían ser circuncidados, porque

eran hijos de Israel. Y les respondió mi padre que no podía hacerse tal cosa en aquella ciudad, porque todos eran luteranos y seguian la religión de Lutero, pero que les mostraría un plano que tenía en casa de la ciudad de Ámsterdam y sobre él les indicaría una torre llamada Monquebaens Toren, y que, cuando llegasen a esta ciudad, buscasen una casa en Jonkerstraat frente a dicha torre, y le hizo una señal para que pudieran hallar la casa, y que en un plazo de dos o tres semanas él estaría allí; y así fuéronse para Ámsterdam y ocuparon una casa en el lugar que se les indicó, frente a la torre que llaman de los portugueses, o también torre de Aharon, y así fue mi padre, que Dios guarde, a Ámsterdam a visitar a estos señores y los encontró en la calle, bajo el signo establecido, y ellos, cuando lo vieron, se alegraron mucho, y se circuncidaron todos: los diez hombres hombres y las cuatro criaturas, y ocuparon una casa en la cual hacían sus oraciones todos los días con gran devoción. Al cabo de unas semanas, fueron los flamencos vecinos a avisar a la justicia de que allí habitaba gente que había venido desde España para hacerse circuncidar por dos judíos venidos de fuera y que allí hacían sus oraciones todos los días en una habitación separada. Cuando lo comprobaron, los señores Burgomaestres dieron orden de que se apresase a mi abuelo y a mi padre. Así se hizo. Y, al cabo de unos días presos, los llevaron ante los señores Burgomaestres, los cuales les preguntaron quién les había dado autorización para practicar aquí la religión judía y circuncidar a gente venida de España, lo cual los hacía merecedores de la muerte. Respondieron mis padres a los señores Burgomaestres: es verdad que nosotros consideramos un provecho y beneficio a la ciudad de Ámsterdam hacerla entrar en un gran negocio, y bien podíamos haberlo hecho en otros lugares que nos quisieran dar completa libertad, pero actuamos para hacer entrar esta ciudad en grandes negocios por mar, porque esa gente ha traído consigo de España grandes capitales y riquezas. Y, si los señores Burgomaestres se prestan a dar a esta gente de España libertad para morar aquí libremente, les aseguramos que en el plazo de un año tendrán Vuestras Mercedes aqui más de cincuenta casas de esta nación, provenientes de España y Portugal, con grandes capitales que pondrán a esta ciudad de Ámsterdam a la cabeza de todos los lugares de Europa en los negocios, porque antes de eso había en Ámsterdam poco negocio.

Cuando los señores Burgomaestres escucharon estas palabras de mi abuelo y de mi padre, preguntaron donde residía aquella gente. Respondieron que en la casa en la cual los habían hecho apresar. Mandáronlos luego llamar ante los señores Burgomaestres, y cuando vieron que esa gente de España no sabía hablar más que español y latín, comenzaron entonces a hablar en latín con ellos y los interrogaron y vieron que era verdad lo que mi padre y abuelo le habían dicho de que, al cabo de un tiempo, dándoles esa libertad, vendrían aquí muchas casas principales de España y Portugal con grandes capitales, y cuando los Burgomaestres oyeron eso quedaron muy contentos y los mandaron para casa. Luego, hicieron llamar a mi abuelo y a mi padre, que Dios tenga en su gloria, y les dijeron: vuestras palabras se ajustan con las de la gente de España y, por tanto, resolvemos daros toda la libertad del mundo para morar aquí y observar vuestra ley y religión libremente, y tener casa para vuestras oraciones. Cuando oyeron esto, agradecieron mucho a mis parientes y a los señores Burgomaestres y fuéronse a casa con gran alegría e hicieron llegar esas nuevas a los judíos de España, los cuales se abrazaron y lloraron de alegría y alabaron al Dios bendito por la merced que les hizo. Y, en cuanto escribieron a España y Portugal contando la libertad que los señores Burgomaestres de Amsterdam les habían dado, vinieron muchas casas de España y Portugal a habitar aquí en esta ciudad y mi abuelo fue su haham y mi padre su hazán, y los circuncidaron y fueron los creadores de este kahal kadós y les ordenaron los rezos y las ascamot conforme a las cuales deben gobernarse en la observancia de los preceptos del Dios ben— dito, que Dios aumente para siempre amén. Y, como oyeran hablar los judíos de Alemania y Polonia que aquí habitaban judíos de España y Portugal, vinieron también a vivir aquí y adquirieron toda autoridad hasta el presente. Sea alabado el señor por las muchas mercedes que nos hizo, y que nuestra bondad nos acerque a la venida del Mesías, amén. Amsterdam, el 10 de Kisleff de 5471. Ury de Aron Alevy, hijo del H. H. a Salem R. Mosseh Ury Levy, fundadores de este santo K. K. que el Dios aumente por muchos años. Amén». <<

[75] *Memorias*..., pp. 8-10. Transcribe, a renglón seguido, Franco Mendes el poema que Antonio Alvares Soares dedicara a tan fausto acontecimiento: «Cayó el Désimo dia, del maduro / septimo mez; y el Sol de la Balança / cinco Mil y trecientas y cinquenta / y Siette vezes; quando el Pueblo puro / en dia de Quipur, haya propicia / la Clemencia del Cielo, y la Justicia / de la Tierra, que admite el Judaismo / Luz de la Ley, y espanto del abismo». <<

[76] *Ibid.*, p. 15. A continuación, el poema de Barrios dedicado a la ocasión: «La Primer Sinagoga Amstelodama / Fundada fue del Gran Jacob Tirado, / Que por Su Nombre Bet Jacob la llama, / Y por el Pueblo de Jacob Sagrado». <<

[77] *Ibid*. Cfr. Barrios: «Entonces Amsterdam Triumphal palma / De sinagogas dos alumbra el suelo / Una de *Bet Jacob* lumbre del zelo / De *Neve Salom* otra Paz del Alma / Al de Neve Salom sagrado Templo / Que el digno cargo de H[a]h[a]m le entrega / Una las voluntades que congrega / De la Ley voz de la enseñanca exemplo / De referido cargo se despide / El sabio Vega q[ue] en velero pino / Va a la Ciudad de Constantino / Donde a sapiente Jesiba preside». <<

[78] *Ibid.*, pp. 20-21. <<

[79] *Memorias*... p. 31. <<

[80] Citado en GEBHARDT. C.: loc. cit., pp. XXIV-XXV. < <

[81] Cfr. *Memorias*…, pp. 41-42: «En ese mismo año [5397], formaron el devotísimo Haham Saúl Levi Morteyra y el virtuoso rehuel Jessurum, con 117 hermanos más, la famosa Universidad de Ets Haym, en la primera congregación de bêt ya'acob. Se atribuyó a dicho Haham (primer Ros de dicho Madrás) y a varios estudiosos, estipendios mensuales para que meditasen cotidianamente en la Santa Ley». <<

[82] Cfr. FRANCO MENDES, D.: pp. 46 ss.:

«En el transcurso del año 5398, año 1638, varios distinguidos Jehidim de las tres sinagogas trabajaron en la unificación en una sola congregación: no obstante, los mejores proyectos fracasaron penosamente por causas nimias. Y el Haham David Pardo reconoció que la principal de ellas era que nadie quería ceder en las firmas la primacía a los otros, preparó varios contratos del convenio y, en el mayor secreto, consiguió pacientemente las firmas de los magnates de las tres congregaciones, dando a entender a cada uno de ellos con ese nuevo contrato la gran distinción que hacía a su persona al dirigirse en primer lugar a él, y todos firmaron sin vacilar.

Concluida esta diligencia suya, mandó convocar a los pamassim de las tres Quehilot y los felicitó por la unidad conseguida mediante su intervención. Ninguno podía comprender cómo fue posible tal éxito. Varios de los regentes insistieron en saber cuál había sido su procedimiento, pesarosos de que ninguno de ellos hubiera sabido sugerirlo. Pero el Haham se guardó el secreto hasta que se hallasen todos reunidos en Junta General, que se hizo en [blanco] Elul de dicho año 5389, cuando, haciendo tantos contratos cuantos fuera el número de los firmantes, les dijo estas memorables palabras: «Los señores que me precedieron en la solicitud de esta unión (que Dios permita perdurar eternamente) no lograron tener éxito, por haber considerado a algunos jehidim como secundarios, pero yo he logrado respetar a cada uno como primero». Sorprendidos y contentos, todos aplaudieron su habilidad, aprobaron la unión y eligieron seis diputados: dos del quahal para que juntos (con una persona designada por cada congregación) negociaran los casos que surgieran de los acuerdos y estableciesen cuanto juzgasen conveniente mediante nueve votos unánimes.

Los diputados fueron:

Por Bet Israel: Selomoh Abaz, Abraham Aboab.

Por Bet Jahacob: Joseph Cohen, Matatia Aboab.

Por Neve Salom: Aharon Cohen, Joseph Abenjacar.

En el 27 de Elul [26.IX] de dicho año aceptaron los citados diputados su cargo. En función de lo que precede, los seis diputados resolvieron fijar los dos puntos siguientes:

1.º Que la Sinagoga de Bet Israel serviría para la congregación general con el nombre de Talmud Torah.

2.º que elegirían diputados para comunicar a algunos de los señores magistrados (en caso de necesidad) la ampliación de la congregación. Fueron elegidos: 1) Abraham Salom, 2) David Osorio y 3) Jeossuah Jessurum Rodrigues.

El 28, se convocó a los 9 y resolvieron que el Mahamad de Neveh Salom administraría hasta que se realizara una elección general; e hicieron publicar en las tres Tebot que quien tuviera que proponer algo para el buen gobierno de la nación en la Asamblea General, lo hiciera mediante escrito sin firma y lo echara en una de las cajas colocadas en cada una de las tres sinagogas a ese efecto.

Fueron convocados muchas veces los 6 autorizados; se presentaron a las convocatorias a las cuales se les envió, y el 22 de Hesvan de 5399 (30/X/1638) fijaron los Acuerdos de la Unión, en 42 artículos que hicieron publicar el Sabat 6 de Quislev (13/XI) en las tres sinagogas, que fueron aprobados por todo el pueblo, con excepción del artículo 25 en el cual se establecía que habría diez secciones en la caja de los sorteos de la designación para Sepher, exigieron que no hubiera más que tres; los diputados aceptaron y publicaron el Libro con un nuevo artículo 43, que cumpliera con todas las condiciones requeridas y los diputados se reservaron (asi a ellos como a los que los sucedieran en la diputación) la autoridad necesaria para enmendar algunos acuerdos, prohibiendo de modo muy explícito que el Mahamad pudiera hacer tal cosa; y los mismos 6 Señores los firmaron el 28 de Adar del mismo año (30/III) y, a continuación, todos los Jehidim y jefes de familia los aceptaron y firmaron.

En esta fecha fijaron en un Libro los términos de la decisión tomada en Bet Israel el 2 de Tebet (02/XII/1638) por los Señores Josseph Acohen, Abraham Aboab y Jehuda Toro, para la construcción y lo que les parecía necesario para el nuevo Kahal Kadós de Talmud Torah; y, dando razón y cuenta de ello a los diputados, resolvieron vender la Casa de Bet Jahacob.

Todos los oficiales que sirvieron en las tres Quehilot fueron confirmados en sus cargos y correspondientes salarios, y se decidió hacer un banco para sentar a los Hahamim asalariados: a saber, en primer lugar el Haham Saul Levi Morteira, junto a él el Haham

David Faro, luego el Haham Menasse ben Israel y, pegado a él, el Haham Ishac Aboab (Artículo 17 y 18 de los Acuerdos de la Unión). Al Haham S. L. Morteyra, le adjudicaron el poder enseñar la lección grande de gemara'y tôsafôt y dar tres sermones al mes, con un sueldo de 600 florines y 100 sextos anuales.

Al Haham David Pardo, como procurador de las misvot y adjunto de la Administración de bêt hahayim, así como por los servicios prestados y los que prestará a la nación, 550 florines y 100 sextos.

Al Haham M. Ben Israel, por dirigir la oración una vez al mes, 150 florines anuales.

Al Haham Isaac Aboab, por enseñar la gramática y la primera lección de gemara'y Daraisot en la Jesiba en la noche y la tarde 450 florines por años (primer midrás).

A Rabi Selomoh ben Josseph, por enseñar las Lecciones de los Profetas y de Raschi con sus argumentos, 350 florines con 40 por casa y año (2.º midrás).

A Rabi Abraham Baruch, como Hazán y para enseñar Ladino, 350 florines y para el alquiler de una casa 40 florines por año.

A Rabi Gómez, para enseñar hebreo y téamîm, 250 florines por año (4.º midrás).

A Rabi Joseph de Faro, para enseñar a leer en la Simma e inicio de Perassa, 250 florines por año (5.º midrás).

A Rabi Mordechay de Castro, para enseñar a todos los niños la lectura del alfabeto y las letras juntas, 150 florines (6.º midrás).

Al Hazán de Hebra, Immanuel Abendana, 60 florines anuales.

Al Samas Jacob Franco, para servir a su oficio, 180 florines anuales.

Al Samas Abraham Peregrino, 160 florines.

Al Samas Daniel do Vale, 140 florines». < <

[83] HURWITZ, Shabtai: *Wawe ha' amudim*; Ámsterdam, 1649, f. 9 v. Citado en A. M. Vaz Días y W. G. Van der Tak: «Spinoza. Merchant and Autodidact», in *Studia Rosenthaliana*, vol. 16, n.º 2, 1982, p. 150. <<

[84] BASS, Shabtai: *Sifté Yeshenim*; Ámsterdam, 1680, introducción. Esta Introducción fue traducida al alemán por Moritz Güdemann en *Quellenschriften zur Geschichte des Unterrichts und der Erziehung bei den Deutschen Juden*; Breslau, 1894, pp. 112 ss. <<

[85] STOPPA, J.-B.: *La Religion des Hollandais, représentée en plusieurs lettres écrítes par un Officier de l'Armée du Roy à un Pasteur et Proffesseur en Théologie de Berne*; París, F. Clousier et P. Auboin, 1673. <<

[86] Sobre Jean-Baptiste Stouppe, véase: Paul Vernière: *Spinoza et la pensé e française avant la rèvolution*; París, Presses Universitaires de France, 1952. Reedición facsímil, Ginebra, Slatkine Reprints, 1979 y K. O. Meinsma: *op. cit.* <<

[87] Meinsma: *op. cit.*, p. 21. <<

[88] *Ibid.* < <

[89] J.-B. Stoppa: *op. cit.*, pp. 94-95. < <

[90] J.-B. Stoppa: *op. cit.*, pp. 92. <<

[91] J. BRUN: *La véritable religión des hollandais, avec une Apologie pour la Religion des États Généraux des Provinces Unies, contre le libelle diffamatoire de Stouppe qui a pour titre la 'Religion des Hollandais'… Cy estjoint le conseil d'extorsion ou la volerie desfrançais exercée en la ville de Nimègue*; Ámsterdam, Abraham Wolfgank, 1675, pp. 158 ss. <<

[92] *La / certeza*…, ed. cit. (en adelante, *Certeza*) *y Espejo / de / la Vanidad del Mundo; / Compuesto por / Abraham Pereyra. // En Amsterdam, / En casa de Alexandro Ianse y a su costa, vive en el Bulling-straet, / año 5431* (en adelante *Espejo*). <<

[93] Entre los títulos de gloria de Abraham Pereyra, no es el menor el de haber sido uno de los parnassim que decidieran, en el año 1671 (5431), la construcción de la gran Sinagoga Nueva de Amsterdam. Cfr. FRANCO MENDES, D: *op. cit.*, pp. 72 ss. <<

[94] *Certeza*, «Dedicatoria». < <

[95] *Ibid.* < <

[96] KAYSERLING, M: *Biblioteca española-portugueza-judaica*. Estrasburgo, 1890, p. 87. <<

[97] Tanto la nota de Aboab como la de Aguilar encabezan, junto a otra de Isaac Naar, sin paginar, la *Certesa*. <<

[98] *Ibid.* < <

[99] David Franco Mendes nos testimonia así la fundación de la yesiba *Tora'or* en la que «el charitativo e discreto» comerciante ha jugado papel preeminente de promotor y alumno: «En el año 5416, 1656, fundaron los virtuosísimos Don Ephraim Bueno y el Caritativo y discreto Abraham Pereyra, con 15 hermanos, la jesiva tôra'or y eligieron al Haham Ishac Aboab. Meditaron ½ hra al día los harambam. Los primeros estudiantes de ella fueron el citado Pereyra, Rabi Mordecay de Castro, Rabi Isaac Gomes Netto y Abraham Toro». Op. cit., pp. 62-63. <<

[100] Ver nota 97. <<

[101] Algunos datos cronológicos, muy escuetos, pueden contribuir a situarnos en el marco ambiental en que aparece, en 1666, la obra de Pereyra. 1615: autorización a los judíos para ejercer públicamente su culto en las Provincias Unidas. 1618: Conflicto en la Comunidadra raiz de los rituales de sacrificio de animales. 1619: Autorización de residir en Amsterdam. 1623: Uriel da Costa cuestiona la inmortalidad del alma y es anatemizado por Semuel da Silva. 1624: Respuesta de da Costa a da Silva; el *Examen das Tradiçoens phariseas* cuestiona, por primera vez, el valor de la tradición al interpretar la Escritura. 1632: Nace Baruch de Espinosa. 1633: Herem contra Uriel da Costa. 1639: Unificación, con Saul Levi Morteira como *Haham*, de las tres comunidades sefarditas en la *Talmud Tora*, escrito de Rephael de Aguilar contra da Costa. 1640: Suicidio de Uriel da Costa. 1643: Fundación de la Academia *Keler Tora* por Saul Levi Morteira. 1650: *Esperança de Israel* de Menasseh. 1656: Abraham Pereyra funda la jesiba *Tora'or*; el 27 de julio, *herem* contra Espinosa, Juan de Prado lo evita retractándose. 1658: Investigación sobre las actividades de Prado y Rivera; *herem* contra Prado. 1663: *Carta invectiva* de Orobio de Castro contra Juan de Prado. 1665: Proclamación de Sabatai Zeví como mesías en Gaza. 1670: *Tractatus Theologico-Politicus* de Espinosa. 1671: Abraham Pereyra publica su segundo libro: *Espejo*… <<

[102] *Certeza*, «Dedicatoria». < <

[103] *Certeza*, «Prólogo al Lector». < <

[104] *Breve tratado*, II, 18, 4. <<

[105] *Espejo*, pp. 58-59. <<

[106] *Certeza*, pp. 49-50. <<

[107] Me parece más justo este acercamiento del *De imitatione* a los escritos ortodoxos juedeoespañoles que el propuesto por Victor Cousin acerca del, en mi opinión forzado, paralelo Espinosa / Kempis: «Espinosa es un muni indio, un sufí persa, un monje entusiasta; y el autor al cual más se parece este pretendido ateo es al desconocido autor de la *Imitación de Cristo*». «Spinoza et la Sinagogue des Juifs Portuguais», artículo de septiembre de 1836, recogido en *Précis d'histoíre de la philosophie moderne*, Paris, Didier, 1856, pp. 123-124. <<

[108] *Certeza*, p. 52. <<

[109] *Mísná*, San. X, l. < <

[110] Lo que entiende Abraham Pereyra por «sabiduria», ese artilugio soteriológico, queda bien explícito a todo lo largo del capítulo 3 del tratado III de la *Certeza*: «La verdadera sabiduría tómala por compañera; si quieres ser dichoso, seguro, salvo, y bienaventurado; por que esse es el verdadero caminar, vivir, y la segura libertad, y lo demàs es esclavitud de nuestro entendimiento: bienaventurado aquel que lo aplicare al conocimiento de la verdad, y con ardiente zelo, se assufriere en ella, pues assi mediante el haverse empleado en amar, temer y obedeser à Dios, guardando sus Divinos preceptos, recibirá el fructo à que todos devemos aspirar… Que cosa ay más preciosa que el entendimiento para saber vivir? Las consolaciones, amonestaciones, y reprehenciones, todas son para alcançar el perfecto estado del animo; porque no ay cosa que tanto nos enseñe la honestidad, y revogue del mal al bien, como conversar con los Hahamim professores de nuestra Sancta Ley, pues su doctrina poco a poco se entra en el pecho, haziendonos capazes, y participantes en su sciencia; por que tratar con hombres sabios es aprovechar bien el tiempo; este huye sin que se pueda cobrar, y assi devemos estar muy despiertos y alertas; por que si nos descuidamos, muevenos y passa presto, y assi somos llevados sin saberlo; ordenamos todo con mucho afán para el tiempo venidero; y no hazemos caso de lo que tenemos delante; y assi el tiempo buela y nos bolamos con el». Pp. 57-58. <<

[111] *Certeza*, p. 53. <<

[112] *Ibid* <<

[113] *Breve Tratado*, II, 18, 7. <<

[114] *Certeza*, pp. 61-62. <<

[115] *Ibid.*, pp. 54-55. <<

[116] *Ibid.*, p. 68. <<

[117] P. 70. <<

[118] *Ethica*, IV, 45 esc. <<

[119] Certeza, pp. 205-206. < <

[120] *Ibid.* < <

[121] *Ibid.* < <

[122] *Breve tratado*, 1, 23-24. <<

[123] *Certeza*, p. 206. <<

[124] *Ibid.*, p. 208. <<

[125] NEGRI, A.: *L'anomalía selvaggia. Saggio su potere e patena: in Baruch Spinoza*; Milán. Feltrinelli, 1981, p. 289. <<

[126] *Tractatus Politicus*, 5/7. <<

[127] MAQUIAVELO, N: *El príncipe*; Madrid, Alianza Editorial, 1981, pp. 83—84. Cfr., igualmente, la «Introducción» del *Tractatus Theologico-Politicus* de Espinosa y el cap. XII del libro I de los *Discorsi* de Maquiavelo. <<

[128] *Tractatus Politicus* 1/1-4. < <

[129] El término secta debe ser tomado aquí en un sentido estricto, de acuerdo con la imagen que Claudio Clemente —una de las fuentes directas de Pereyra— diera del maquiavelismo como Iglesia Demoníaca: «Es empresa llena de trabajo y dificultad el introduzirse a los retirados templos de los Idolatras de la Policía; porque ninguno alcançar los negocios que allí se tratan, las palabras que dizen, los mysterios que se celebran, si no es que en primer lugar se aya el tambien consagrado por Sacerdote de los mismos mysterios, y jurado aquel tan sagrado y inuiolable juramento, de que a ningú supersticiosso (assi llaman ellos a los que con veras se dedican al culto de la Religion Cristiana, y fee sincera) ha de descubrir los secretos de la Policía, y que a ninguno ha de entregar el sagrado libro (este nombre le dan ellos) en que se contiene su profession y obligaciones, ni dar parte de los ritos, ceremonias, y votos, y al que contrauiene a lo prometido le tiené por indigno y incapaz de boluer a assistir a ellos, por perfido, maldito, y excomulgado». Clemente, Claudio: El Macchiavelismo / degollado / Por la Christiana Sabiduria de España / y de Austria. / Discurso / Christiano—politico / a la Catholica Magestad / Philippo iv. Rey de / las Españas. / Por el padre Claudio Clemente de la / Compañia de IESVS, natural de Omans en el Conda / do de Borgoña, Cathedratico de Erudicion / en los Estudios Reales de / Madrid. / Traducido de la segunda / edicion latina, añadido con cosas muy / particulares, y del tiempo. // Con licencia. En Alcala por Antonio Vazquez. Año 1637; p. 7. <<

[130] *Espejo*, p. 395. <<

[131] RIBADENEYRA, Pedro de: *Tratado de la religión y / Virtudes que deve tener / el príncipe cristiano para governar / y conservar sus estados / (Contra lo que Nicolas Machiavelo y los Politicos deste tiempo enseñan) / Escrita por Pedro de Ribadeneyra S.]. // Año 1601. En Madrid / por Luís Sanchez* (la segunda edición, que es la que yo manejo, está fechada en Anvers, 1607), pp. 5-6. <<

[132] *Ibid.* Cfr., frente a esta posición intransigente de Ribadeneyra, la más tolerante de Furió Cerol: «…mui cierta señal es de torpe ingenio, el hablar mal i apassionadamente de su contrario, o delos enemigos de su Principe, o delos que siguen diversa secta, o de peregrinas gentes, agora sean Iudios, agora Moros, agora Gentiles, agora Cristianos: porque el grande ingenio vee en todas tierras siete leguas de mal camino, en todas partes hai bien i mal; lo bueno loa i abraça, lo malo vitupera i deshecha sin vituperio de la nacion en q se habla… No hai mas de dos tierras en todo el mundo: tierra de buenos i tierra de malos. Todos los buenos, agora sean Iudios, moros, gentiles, Cristianos, o de otra secta, son de una mesma casa i sangre: i todos los malos, de la misma manera». El Concejo, / i Consejeros del / Principe. / Obra de F. Furio Cerol: / que es el libro primero del quin / to Tratado de la institucion / del Principe. // En Anvers, / En casa de la Biuda de Martin Nucio, / Año M. D. LIX. / Con Preuilegio Real, pp. 17, r. y v.. y 41 v. <<

[133] *Ibid.* < <

[134] *Maquiavelo: Carta a Giovan Battista Soderíni del 13-21 de septiembre de 1506*, vol. III de las Opere di Niccolò Machiavelli, Turin, UTET, 1984, pp. 239-245. <<

[135] Discursos sobre la primera década de Tito Livio; 1, 12-13. <<

[136] CLEMENTE, Claudio: *op. cit.*. < <

[137] RIBADENEYRA, P.: *op. cit.*, p. 15. <<

[138] *Ibid.*, p. 16. <<

[139] Cfr. *Tractatus Politicus*, 2/9 y 5/6, y Principe, ed. cit., pp. 90 y 91-93. <<

[140] CLEMENTE, C.: *op. cit.*, pp. 2-3. <<

[141] PEREYRA, A.: *Espejo*, p. 395. Señalemos, de pasada, que también la referencia al tópico de la causa primera en la crítica maquiaveliana es un préstamo de Ribadeneyra. <<

[142] Ver, más adelante, Capítulo 2 de la Sección II. <<

[143] PEREYRA, A.: *Espejo*. < <

[144] *Breve tratado*, II, 18, 6. <<

CAPÍTULO III. UNA HERENCIA DE INDIGNIDAD

[1] OROBIO DE CASTRO, I: «Carta invectiva», en RÉVAH, I. S.: *Spinoza et le Docteur Juan de Prado*; ed. Cit., p. 89. < <

[2] «O rancor proprio do converso», escribe J. D. CARVALHO: *Orobio de Castro e o Espinosismo*; Lisboa, Seara Nova, 1940, p. 99. <<

[3] *Ibid.*, p. 94. En el mismo lugar, recoge el erudito portugués una pintoresca antología de los versos dedicados a Orobio por el inefable Daniel [Miguel] Levi de Barrios. Transcribo aqui una pequeña muestra de ellos: «Cuantos blasones animados suma / El metal retorcido que te aclama, / Pastos son generosos de la llama / Que despiden los rayos de tu pluma / Todo el mar del saber es leve espuma / A tu ingenio que el Franco Sol inflama, / Mercurio excelso con triunfante rama / De la Apolínea Ley Hesperio Numa. / No mereciö Galeno, ni Vergilio, / Como la que a tu frente des corona, / Luz de la Medicina, y la Poesía. / Cantan las Musas con tu doce auxilio, / Que si en sus ciencias yerros vió Helicona / Solo en D. Baltasar-Orobio el dia.» (*Coro de las Musas*). «Don Balthasar Orobio / De Hippocrates honor, de Edom oprovio, / De Epicuros horror, de la Ley Gloria, / Hace de su gran fama eco à la história / Medico-Professor con elegancia, / E Confessero fiel del Rey de Francia». (*Academia de los Floridos*). <<

[4] La deposición de fray Tomás (al igual que la que luego analizaremos del capitán Pérez de Maltranilla) ha sido exhumada del *Fondo Inquisición* del Archivo Histórico Nacional (Libro 1. 123, sin foliación), por el trabajo admirable de uno de los grandes investigadores de la cuestión marrana en nuestro siglo, Isaac Révah, quien reproduce ambas en apéndice a su *Spinoza et le Docteur Juan de Prado*; ed. cit., pp. 61 ss., de donde nosotros lo tomamos. La obviedad nos exime de insistir en la considerable deuda que todo estudioso del tema tiene contraída con los trabajos de Révah, de los que hemos hecho ya, y seguiremos haciendo aquí, frecuente uso. <<

[5] *Ibid.* < <

[6] *Lettres / du Baron del Pollnitz, / contenant / Les Observations qu'il afaites dans ses / Voyages, / et le charactère / des Personnes qui composent les principales / Cours de l'Europe. / Quatrième èdition. ¡Augmentée d'une table des Matières. / Tome troisième. // À Londres, / Chez Jean Nourse, / MDCCXLI*; pp. 234-269.
<<

[7] *Discurso / contra / los judíos / traducido de lengua / portuguesa en castellano / por el padre Fr. Diego Gavilan Vela / con licencia en Madrid. Por la Viuda de Melchor Alegre / Año de 1680*; pp. 273 ss.: «Sintio tanto la madre vniuersal de las gentes la naturaleza, la incredulidad Iudaica, la malicia de sus culpas… [que] en los mas que nacen de esta casta rebelde, se ven euidentíssimas señales de esta verdad, es cosas que si bien es ansi, que algunas no son muy publicas, son à lo menos verdaderas, y sacadas de escriptos autenticos, vistas por ventura de muchos, aunque no consideradas de todos, lo que parece que respectando el Señor su eterna vengança, lo avia dicho ansi antes, quando hablando con todos les dize: Avrà entre vosotros y vuestra posteridad prodigios, y señales perpetuas: de las quales es bien notable vna que la tradicion auerigua en los descendientes por linea recta, de los que en la muerte de Iesu-Christo Messias verdadero, tomaron la sangre que para remedio de todos se derramó en la Cruz, sobre si, y sobre sus hijos, los quales no ay duda que padecen fluxo de sangre, purgacion, y menstruo, como algunos Santos lo testifican, y muchos Autores graues, y algunos tratando sobre las palabras de San Matteo donde contra esta verdad. Dize, que los hijos de los Iudios de esta casta, quando nacen traen la mano derecha llena de sangre, y pegada en la cabeça: otros dizen que el Biernes Santo todos los Iudios y Iudias, tiene aquel dia fluxo de sangre, y que por este respeto son casi todos de color palido. Y para limpiar esta plaga, tiene que introduxeron los Iudios la embegecida costumbre de matar criaturas inocentes, con la destruycion que siempre se dió en ellos… Muestrase mas este marauilloso cuydado en que a los mas les hiede el cuerpo con tan grande estremo, que casi no le sabían otro nombre los Poetas antiguos, y Historiadores, saluo el de hediondos: de mal olor los llamó Marcial, y Fray Christoual de San Tirso, hediódissima generacion llama à la judayca: y hediondos sus yerros. Y ansi dize el tratando del verdadero conocimiento del origen de los Hereges, que de la vergonçosissima generacion judayca bebieron todos sus hediondas costumbres… Autores dizen, que este hedor era natural en todos los que interuinieron en la muerte del Señor, y que por particular gracia suya se quitaua à los

que se reduzian a nuestra sancta Fé, despues de bautiçados.

«Es tan hallado en las Escrituras, que algunos de los mas graves pecados introduxo en el mundo la malicia judaica, que à quiẽ tuviere qualquier media— na noticia de ellos, no se les harà nuevo creer que la inuencion de estos fue obra de agudeza de los sobredichos, que ayudada de la natural deprauado, facilmente hallaua medios para introduzir ofensas grandes de Dios, executando culpas, y innouandolas en grande perjuyzio de las almas, y aunque las divinas letras en muchas partes les den à conocer por estos, y el ordinario trato lo muestre, como en el capitulo que se sigue lo escribio, son los dos pecados de la idolatria, y sodomia, tales, que ansi, porque de opinion de el Angelico Doctor Santo Thomàs, començaron juntos en el tiempo de Abraã, como por averse visto en el Iudaismo con mayores excessos, me dispuse à hazer particular capitulo de ellos… Y en verdad que hablando en este particular con personas principales, y hidalgos que estuuieron algunos años entre los Iudios de Africa, y con alguno que fue comprado por cautiuo con el Rey Don Sebastian de los sobre dichos, me contaron que este pecado tan abominable era tan ordinario entre ellos, que llegauan hasta vsar mal de las propias mugeres, y con los mismos hijos pecauan. Y de alguno me dixeron, que despues de hazerlo ansi los entregaua por dinero à los moros, y que las mocas donzellas sean estas, es tan publico, que tienen por sin duda, que con todas pecan los tales Iudios; en quanto no se casan, de modo… que de lo que vieron entre ellos asseguran que ningun otro pecado era tan ordinario entre ellos todos como el Nefando». <<

[8] Cfr. ALVARES VEGA, L.: *Het Beth Haim van Ouderkerk. Beelden van een Pórtugees—Joodse-begraafplaats; Assen*, Van Gorcum, 1979. < <

[9] Loc. cit. <<

[10] *Ibid.* < <

[11] *Ibid.* < <

[12] *Ibid.* < <

[13] *Ibid.* < <

[14] *Ibid.* < <

[15] *Ibid.* < <

[16] Loc. cit. < <

[17] *Ibid.* < <

[18] *Ibid.* < <

[19] CARDOSO, Y.: *Excelencias*…; ed. cit., p. 328. ao Ibid., pp. 326-327. < <

[20] *Ibid.*, pp. 326-327. < <

[21] Para una biografia de Montezinos, cfr. *Esperança de Israel*; ed. cit., pp. 41-42. <<

[22] *Esperança…*, pp. 1—16. <<

[23] [La Peyrère, Isaac de:] *Du / rappel / des Iuifs // M. D. XLIII*. El libro está publicado sin nombre de autor, impresor ni lugar de edición. El juego léxico entre *appel* (llamamiento) y *rappel* (rellamamiento) es intraducíble. He optado por dar una versión interpretativa, al traducir *rappel* como reconducción, lo cual me fuerza a dar *appel* como conducción, para mantener la estructura contrapuesta. <<

[24] LA PEYRÈRE, Isaac: *Præadamitæ, sive Excercitatio super Versibus duodecimo, decimotertio, et decimoquarto, capitis quinti Epístolæ D. Pauli ad Romanos, quibus indicuntur Primi Omnes ante Adamum conditi*; sin lugar de edición, 1655. <<

[25] *Du rappel des Iuifs*; ed. cit., pp. 46-47 (el peculiar uso de las mayúsculas, que aparecerá más adelante en algunas de las citas de La Peyrère, proviene del autor). <<

[26] *Ibid.*, pp. 38-40. <<

[27] ¿Dónde queda, entonces, el papel de Cristo como mediador ante el Padre? Muy desdibujado, sin duda. Ya hemos indicado la reticencia de La Peyrere a utilizar las fórmulas que la jerga convencional cristiana consagra, para referirse a la figura del fundador, prefiriendo utilizar la ambigua expresión que habla de «un profeta que era más que un profeta». En sus últimos años, parece incluso haber llevado las cosas más lejos, al concebir, en los años sesenta y siendo ya formalmente católico, el proyecto de «obtener una aprobación doctoral para un nuevo libro en el que, recuperando desde otra perspectiva las tesis del *Rappel*, se esforzaría en probar la existencia en el plan divino de dos Mesías, uno, Jesucristo, venido para los cristianos, y otro, destinado a los judíos, aún por llegar» (PINTARD. R., *Le líbertínnage érudít dans la premiere moitíé du XVIIe siècle*; Ginebra-París, Slatkin, 1983, p. 423). Desde la superioridad atribuida por La Peyrère a la reconversión de los judíos sobre la conversión de los gentiles, no es difícil suponer la más que lógica superioridad de este segundo mesías sobre su predecesor. En 1655, sin embargo, La Peyrère se muestra más moderado, al limitarse a proponer una segunda venida de Cristo para acabar su tarea de salvación. «Esta Segunda Venida de Jesucristo para los judíos —escribe— ha sido formalmente determinada por el apóstol san Pablo, en el mismo lugar de su Epístola a los Romanos en el que concluye formalmente la salvación de los judíos, que es la reconducción de los judíos, en estos términos. Dice así que todo Israel será salvo, tal y como está escrito: vendrá de Sión el redentor que convertirá las impiedades de Jacob. Mas cuando decimos que ese redentor vendrá y plantearnos que ese redentor no será otro que Jesucristo, no suponemos que esta segunda venida de Jesucristo sea carnal, como lo ha sido cuando los gentiles fueron llamados. Planteamos esta segunda venida de Jesucristo como espiritual, cuando los judíos sean reconducidos. Decimos que su espíritu dará testimonio de sí mismo a su espíritu y que, al darse a conocer en espíritu a los judíos, escribirá en sus corazones esta ley nueva y espiritual, de la que con tanta frecuencia hablan los profetas. Ley nueva que no será otra cosa que el conocimiento de Jesucristo, con el que el propio Jesucristo

iluminará los espíritus de los judíos». Du rappel des luifs; ed. cit.. pp. 44-46. <<

[28] *Ibid.*, pp. 51-54. <<

[29] *Ibid.*, pp. 66—67. <<

[30] *Ibid.*, pp. 76-79. <<

[31] «La Sagrada Escritura, que habla de ese rey, asegura que será el libertador y restaurador de los judíos. Que será el más hermoso, el de mejor traza y el más agradable de todos los hombres. Que será el más majestuoso y valiente, y el más grande de todos los reyes. Le pone un cetro de hierro en la mano para romper y quebrantar a todos sus enemigos. Lo hace pasar como un relámpago y caer como un rayo sobre la cabeza de todos los reyes de la tierra, conmocionando a los unos y recibiendo de los otros el homenaje de sus coronas. En una palabra: lo hace, pues, rey de reyes, rey universal, rey de todo el mundo y rey verdaderamente católico… Mas, ¿qué rey de la tierra emprenderá la tarea de hacer a los judíos cristianos, a no ser un rey cristianísimo? Y, ¿qué rey del mundo emprenderá la tarea de hacer reconocer el derecho de primogenitura de los judíos, a no ser un rey que sea, él mismo, primogénito de todos los reyes cristianos? ¡Y cuál podría ser ese rey sino un rey de Francia, a quien ambas cualidades de cristianísimo y de primogénito de la iglesia cristiana, le son por excelencia atribuidas con un derecho que no podría serle cuestionado por ningún rey del mundo!» Ibid., pp. 85-86 y 117. <<

[32] *Ibid.*, pp. 144-146. < <

[33] Cfr. mi *Pascal*; Barcelona, Barcanova, 1981. Próxima reedición en ed. Tecnos. < <

[34] *Rappel des Iuifs*; ed. cit., pp. 135-155. < <

[35] *Respuesta*..., ms. citado de la Biblioteca Nacional de París, p. 646. <<

[36] *Relation de Captivité de sieur de la Moüette dans les royaumes de Fez et du Maroc*; París, 1683. <<

[37] La *Esperança…* está dedicada a los *Parnassim* de aquel año, entre los que se encontraba Michael de Espinosa, padre del filósofo: «*Menasseh ben Israel a los Muy Nobles, Prudentes, y Magníficos Señores, Deputados y Parnassim deste KK. de Talmud Tora. El Señor Iosseph da Costa, el Señor Ishak Jesurun, el Señor Michael Espinosa, el Señor Abraham Enriques Faro, el Señor Ishak Belmonte, el Señor Abraham Franco Gabay*». En la biblioteca personal de Baruch de Espinosa figuraba (n.º 92 del *Catalogus van der Bibliotheek der vereniging het Spinozahuis te Rijnsburg*, Leiden, E.]. Brill, 1965) un ejemplar de la obra. Por lo pintoresco del caso, quiero señalar el soberano disparate cometido, en 1973, por el doctor Rafael ARRILLAGA TORRENS, de la Academia Puertorriqueña de la Lengua Española, quien, en un estudio sobre el «Inventario de la Biblioteca de Spinoza» que figura como apéndice a su discurso de ingreso en dicha Academia, *Raíces híspánicas en Benedictus de Spinoza*, confunde la *Esperança de Israel* de Menasseh con la *Consolaçam as tribulaçoens de Israel* de Samuel Usque. No me puedo resistir a citar la totalidad del párrafo, antológico, en el que se argumenta la pífia: «118. Ben Israel Esperança (!) de Israel. Samuel Usque, en 1553 en Ferrara, publicó un poema en prosa, escrito en portugués, titulado *Consolaçam as tríbulaçoens de Israel*, que tuvo hondas repercusiones entre los judíos. El poema refleja los fracasos y éxitos del pueblo de Israel, y consuela a los judíos con la afirmación de que éste es aún el pueblo elegido. Sus desgracias son castigos por los pecados incurridos; los dolores son actos de purificación. Su destino es felicidad en la gloria. Este es, probablemente, el libro que Spinoza tenía» (ARRILLAGA TORRENS, R. :*Raíces hispánicas en Benedictus de Spinoza*; San Juan de Puerto Rico, Cooperativa de Artes Gráficas Romualdo Real, 1973, p. 26). Eso, entre otros dislates «menores», como la afirmación peregrina de que «el documento original» de la excomunión de Espinosa «está redactado en castellano antiguo» (p. ll). <<

[38] *Esperança…*, «Dedicatoria», sin paginar. < <

[39] QUEVEDO, Francisco de: *op. cit.*, en *Prosa I, Obras Completas*; Aguilar, 1979, p. 300. < <

[40] Una tarea, por lo demás, presente en el aire del tiempo. Cfr., en particular, los esfuerzos de un Thomas Hobbes en la misma línea. <<

[41] *Conciliator, / sive / De convenientia locorum S. Scrip-/turæ, quæ pugnare inter se videntur. Opus ex vetustis, & recentioribus omnibus Rabbinis, / magnã industriã acfide congestum. / Esto es / Conciliador / o / De la conveniencia de los Lugares de la S. Escriptura, que repugnantes entre si parecen. / Obra ansi de los antiguos, como modernos sabios, con / grande industria y fé colegida. / Con tres Tablas, vna de los libros de los antiguos / sabios; otra de los lugares de la S. Escriptura / que se explican; tercera de las / cosas más notables / Francofurti, / Auctoris impensis.* < <

[42] Naturalmente que ben Israel no habla de ello, pero en su proyecto de huida ha debido de pesar fuerte el desagradable conflicto que lo opusiera violentamente a una decisión del *Mahamad* contraria a su cuñado Jonás Abrabanel, en torno a cuestiones de monopolio comercial con el Brasil. La violentísima intervención verbal de Menasseh le valió un *herem* que, no por ser de grado menor y durar tan sólo veinticuatro horas, dejó menos escocido el orgullo del joven rabino. <<

[43] *Segunda parle / del / Conciliador / o / De la conveniencia de los lugares / de la S. Escriptura, que repugnantes / entre si parecen… / A los nobilissimos, muy prudentes, y inclitos / Señores del Consejo de las Indias Occidentales. / Author Menasseh ben Israel, Theologo, y Philosopho Hebreo. // En Amsterdam, / En casa de Nicolaus de Ravesleyn An. 5401*. El texto citado pertenece al prólogo «Al lector», sin paginar. <<

[44] *Ibid.* < <

[45] «Primeramente, todos los Mahamarim, y sentencias, de los antigos pertenescientes á este sugedo, illustré con una razon natural y dulce explicacion. Segundariamente mucho de lo que hallé en los modernos escrito, con grande diligencia busqué alguno de los antigos que primero lo vuiese dicho, y explique la sentencia al primer Autor. Tercera las sentencias y dichos de los modernos, corroboré (en muchos lugares) no solo cô razones, mas aun con varios textos dela sagrada Escriptura. Quarta, he sido fiel interprete de R. Selomoh, R. Abraham Aben Ezra, y R. Mosseh Gerundense, authores dificilissimos de entender: porque en mas de dos mil y quinientos textos que van en la presente obra alegados, procuré siempre ser testigo de vista, y ver las cosas en su propio original y fuente. Quinta, finalmente he añadido en muchos lugares el propio parecer y conciliacion: como tambien en otros donde ni los antiguos ni los modernos hablaron, he hecho exactos discursos: porque (como se dize en la Guemara de Holin) lugar dexaron los antigos, para que quada qual se pueda engrandecer, esto es, con sus sentencias y obras. Lo mismo dixo Aristoteles, affirmando, que por averen dicho los antigos sabios su parecer, no por esso quedan los que vienen á la postre, privados de poder dezir el suyo; y como dice Quintiliano es de apocado ingenio, no saber dezir mas de lo que los otros dixeron, á lo qual echó el sello Platon, Ciceron, Chrysostomo., Hieronymo y Augustino». Conciliador, I, «Al lector». <<

[46] *Ibid.* < <

[47] *Ibid.*, pp. 20-21. <<

[48] Citaré siempre los *Diálogos de amor* de León Hebreo [Jehuda ABARBANEL] en la traducción —bellísima— del Inca Garcilaso. *Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega*, tomo I; Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1965, p. 158. Con posterioridad a la primera edición de *La sinagoga vacía*, en el año 1989, la editorial sevillana, Padilla Libros, publicó una reproducción facsímil de la edición del año 1590 de la traducción Inca. <<

[49] Soneto «Al nacimiento de Cristo, nuestro Señor», en *Obras completas*; Madrid, Aguilar, 1972, p. 466. <<

[50] *Concilíador*, I, Quæst. XIX, p. 38. Es conveniente retener que la fórmula utilizada por Menasseh ben Israel resulta prácticamente idéntica a la propuesta por fray Luis de Granada: «Que cosa es Dios? Mente, y razon del vniuerso? Que cosa es Dios? Todo lo que vemos: porque en todas las cosas vemos su sabiduria y assistencia: y desta manera confessamos su grandeza: la qual es tanta, que no se puede pensar otra mayor. Y si el solo es todas las cosas, el es el que dentro y fuera sustenta esta grande obra que hizo. Pues que diferencia ay entre tal naturaleza diuina y la nuestra? La differencia entre otras es, que la mejor parte de la nuestra, es el animo: mas el todo es animo: todo razon y todo entendimiento». (Parte primera *Introducción del Symbolo de la fe*; Zaragoza, MDLXXXIIII, cap. 1, p. 2.) <<

[51] *Die Schriften des Uriel da Costa…*; ed. cit., pp. 43-44. <<

[52] *Conciliador*, I, Quæst. XXXIII. < <

[53] *Ibid.*, Quæst. XXIII, p. 44. <<

[54] *Esperança de Israel*; ed. cit., pp. 82-83. <<

[55] Entre ellos, Arias Montano. < <

[56] Cfr. MÉCHOULAN, H. y NAHON, G.: «Introducción» a su edición española del libro de Menasseh, Madrid, Ediciones Hiperión, 1987. <<

[57] *Ibid.* < <

[58] *An Epistolicall Discourse of Mr John Dury to Mr Thorowgood Concerning his Canjecrure that the Americans are Descendedfrom the Iraelites. With the History of a Portugal Jew Antonio Monterínos arrested by Menasseh ben Israel to the same Effect*; Saint James, 27 de enero de 1649; en *Esperanza de Israel*, ed. cit.. a cargo de H. Mechoulan y G. Nahom. < <

[59] *Jeremías*, 52, 12, 17. <<

[60] Tan presente en los textos bíblicos. En particular en las *Lamentacíones*. < <

[61] *Ibid.* < <

[62] *Esdras*, I, 1-7. < <

[63] *Esperança…*, pp. 85-90. <<

[64] *Ibid.*, «Al lector», sin paginar. < <

[65] *Ibid.*, p. 18. <<

[66] *Ibid.*, pp. 79-80. <<

[67] *Ibid.*, pp. 114-115. Es notable constatar la coincidencia con Ben Israel, en lo referente a la presencia de judíos en China, de los misioneros jesuitas de inicios del siglo XVIII. Cfr. *Lettres édifiantes et curieuses de Chine par des missionaires jésuites. 1702-1776*; París, Garnier-Flammarion, 1979, y, sobre todo, DEHERGNE, J. (S. J.) y LESLIE, D. D.: *Juifs de Chine. À travers la correspondence inédite des jésuites du XVIIIe siécle*; Roma-París, Institutum Historicum S. I. y Les Belles Lettres, 1984. <<

[68] Y, por un momento, al anunciar el retorno, parece cruzarse en el trasfondo de la memoria portuguesa de Menasseh ben Israel el eco de aquellas coplas de Bandarra, extrañísíma obra que gozara de gran favor popular en el Portugal de la segunda mitad del siglo XVI y en la que el «retorno» de las tribus perdidas fuera descrito con todo lujo de detalles, en el marco de una profética de marcado signo apocalíptico:

CX

Soñaba con gran placer
Que los muertos resucitaban
Y todos se levantaban
Y volvían a renacer

CXI

Y yo que veía a los que están
Tras los ríos escondidos
Soñaba que habían salido
Fuera de aquella prisión.

CXII

Vi a la tribu de Dan
Por los dientes desgarrados
Y muy descuartizados
Por la Serpiente y el Dragón.

CXIII

Y también vi a Rubén
Con estruendo de mucha gente,
El cual venía muy contento

Cantando a Jerusalén.

CXVIII

Dime, ¿eres tú de Agar
Y cómo hablas cananeo?
¿No serás por ventura hebreo
De esos que venimos buscando?

CXIX

Todo los que me preguntéis
(Respondí así en sueños)
Señor, no soy de esa gente,
Ni tampoco los conozco.

CXX

Pero, según las señales,
Vos sois del pueblo oculto,
Que dicen estar reunido
En las partes Orientales

CXXI

Muchos están deseando
Que esos pueblos se junten
Y otros muchos, avisados,
Lo están temiendo.

CXXII

Tienen miedo de que se una
Ese gigante Goliath,
Mas por ver a Henoch y a Elías
Otros andan regocijándose.

CXXIII

Decidme, noble varón,
Pregunto si estáis contento.
Decid si vuestra simiente
Es de la casa de Abraham.

CXXIV

Soy de esa generación
Vengo de la Tribu de Levi
Sacerdote como Heli,
Y mi nombre es Aarón. < <

[69] DURÆUS, Johannes: Carta de 28 de octubre de 1665, en SCHOLEM, G.: *Sabataï Tsevi*…; ed. cit., p. 334. <<

[70] Carta de Serrarius a Duræus, en Scholem: *Sabataï Tsevi*, pp. 342-344. <<

[71] Ver. cap. 1 de esta misma sección I. <<

[72] *Last Letters to the London Merchants… Concerning the Restauration of the Jews*; Londres, 1665, pp. 4-6. <<

[73] *A New Letter from Aberdeen in Scotland, sent to a Person of Quality, wherein is a more Full Account of the Proceeding of the Jews than has hitherto been published by R. R.*, en SCHOLEM, G.: op. cit., pp. 345—346. <<

[74] Tal es el lema que encabeza las *Excelencias*… de Yshac Cardoso. <<

[75] *Las / Excelencias / de los hebreos. / Por el Doctor / Yshac Cardoso / (emblema: «el que me esparsio me recogera») // Impresso en Amsterdam en casa de / Davíd de Castro Tartas / el año 1671.* < <

[76] MENENDEZ PELAYO, M.: *Historia de los heterodoxos*; ed. cit., II, p. 212. <<

[77] *Excelencias*, p. 365. <<

[78] *Ibid.* < <

[79] *Excelencias*, p. 372. <<

[80] *Ibid.* < <

[81] *Excelencias*, pp. 374-375. < <

[82] *Excelencias*, p. 376. <<

[83] *Excelencias*, p. 316. <<

[84] *Excelencias*, p. 317. <<

[85] *Esperança de Israel*; pp. 95-96. < <

[86] *Ibid.*, pp. 97 y 101. <<

[87] *Breve tratado*, en *Opera omnia*, ed. de Carl Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters, 1924 (4 volúmenes), I, pp. 112-113. <<

[88] Véase MISRAHI, R.: «L'Athéisme et la Liberté chez Spinoza», en *Revue Internationale de Philosophie: Spinoza (1632-1637)*, n.º 119-120. 1977. pp. 217-218. <<

[89] DELEUZE, G.: *La Philosophie Pratique de Spinoza*; Paris, Minuit, 1981, p. 27. < <

[90] VERNIERE, P.: *Spinoza et la Pensée Francaise avant la Révolutíon*; París, P. U. F., 1954 (2 volúmenes). Reedición facsímil en un solo volumen: Ginebra, Slatkine, 1979. < <

[91] Carta LXVIII, en *Spinoza Opera*, ed. cit., vol. IV, p. 299. <<

[92] En *Spinoza Opera*, I. 128. <<

[93] DESCARTES, René: «Lettre-Préface de Fédition francaise des Príncipes», in *Œvres philosophiques*, ed. de F. Alquié; Paris, Garnier, 1973 (3 volúmenes), III, p. 784. < <

[94] Barcelona, Barcanova, 1981. Próxima reedición en la editorial Tecnos de Madrid. <<

[95] MALEBRANCHE: *Recherche de la vérité*, III, 1, cap. 4, § 5. <<

[96] «Lettre-Préface…», ed. cit., p. 784. Cfr., igualmente, p. 777: «Quienes los lean con atención habrán de persuadirse de que no se precisa buscar otros principios que no sean los que aqui he establecido para alcanzar la totalidad de los más elevados conocimientos de los que sea capaz el espíritu humano». <<

[97] Carta a Béekmann de 22/VIII/1634. < <

[98] *Les Príncipes de la Philosophie*, I, § 51, en *Œuvres Philosophiques*; ed. cit., vol. III, pp. 121-122. <<

[99] VERNIÉRE, P.: *op. cit.*, pp. 240-241. <<

[100] MALEBRANCHE: Carta a F. Lamy del 2/XI/1684, en OEuvres complétes, París, Vrin, 1975, vol. XVIII, p. 335. <<

[101] Carta a Berrand de 8/1/1698; ed. cit., vol. XIX, p. 641. <<

[102] Carta Dortus De Mairan del 29/IX/l7l3; ed. cit., vol. XIX, pp. 854-855. < <

[103] «Trois lettres á Arnauld (1685)»; ed. cit., vol. VI, p. 231. <<

[104] *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* (1688); ed. cit., vol. XII, p. 186. <<

[105] *Réflexion sur la prémonition physique* (1713-1715); ed. cit., vol. XVI, p. 25. <<

[106] Acerca del personaje, cfr. VERNIÈRE, P.: *op. cit.*, pp. 241-242.
<<

[107] Y no en 1687, como supone Vernière. < <

[108] Carta del año 1684. < <

[109] *Op. cit.*, p. 243. <<

[110] *Op. cit.*, p. 245. <<

[111] «Préambule» de *Le nouvel Athéisme renversé*; ed. cit. < <

[112] *Op. cit.*, p. 59. <<

[113] *Ibid.*, p. 15. <<

[114] *Ibid.*, pp. 70-72. <<

[115] *Ibid.*, pp. 445 y 453. <<

[116] *Ibid.*, p. 84. <<

[117] *Ibid.*, pp. 454-455. < <

[118] LEIBNIZ, G. W.: *Opera Philosophica quae existant latina, gallica, germanica omnia. Instruxil J. E. Erdmann. Faksimiledruck der Ausgabe 1940 durch weitere Textstüeke ergänzt und mit einem Vorwort versehen von Renate Vollbrecht*: Scientia Verlag Aalen, 1974; p. 139. < <

[119] *Ibid.*, pp. 139-140. <<

[120] *Ibid.*, p. 141. <<

[121] *Ibid.* < <

[122] *Ibid.*, p. 142. <<

[123] *Ibid.*, p. 144. <<

[124] *Ibid.* < <

[125] VERNIERE, P.: *op. cit.*, pp. 254-255. <<

[126] DESCARTES, R.: *Œuvres Philosophíques*; ed cit., 1, pp. 581-582.
<<

[127] *Ibid.*, I, p. 492. <<

[128] *Ibid.*, III, p. 92. <<

[129] *Ibid.*, III, p. 778. <<

[130] ESPINOSA, B.: «Prefacio» a parte III de la *Ethica*. < <

[131] *Ibid.* < <

[132] *Ibid.* < <

[133] *Ibid.* < <

[134] *Ibid.* < <

[135] Cfr. *Isaías*, cap. 44-45. <<

[136] Salmo 16, 8. <<

[137] *Spinoza et l' ínterprétation de l'Écrirure*; París, P. U. F., 1965, p, 167-174_ < <

[138] «Lo que fue, será; lo que ha sucedido sucederá, nada hay nuevo bajo el sol. Cuando se diga de algo que es nuevo, ese algo fue ya en el pasado. Sólo que no queda recuerdo de antaño, al igual que luego no quedará de él memoria en el porvenir». Eclesiastés, 1, 10-11. Citado en el capítulo VI del *Tractatus Theologico-Politicus*.

«Antes de que [los hijos de Isaac] hubieran nacido y hubieran hecho ni bien ni mal, con el fm de que el designio de la elección de Dios perdurase, no por las obras, sino por el solo decreto de aquel que llama, le fue dicho [a Rebeca] que el primogénito se vería sometido al menor». Epístola a los Romanos, 9, 12. Citado en el capítulo XVI del *Tractatus Theologico-Politicus*. <<

[139] «El entendimiento es para su señor una fuente de vida y es la sinrazón el suplicio del insensato». Proverbios, 16, 22. «Feliz el hombre que ha encontrado la ciencia y el hijo del hombre que ha intuido el conocimiento». Ibid., 3, 13. Ambos, citados en el capítulo IV del *Tractatus Theologico-Politicus*. <<

[140] No perdamos de vista, en cualquier caso, lo que es el *Tractatus Theologico-Politicus*, antes que nada: un panfleto de intervención directa en una batalla ideológica que lo es, directamente, política. Y polemizar es siempre ponerse, hasta cierto punto, en el interior del campo adversario, asumir su posición, utilizar sus categorías y sus astucias, sus trampas, dar la vuelta a sus baterías conceptuales, jugar desde dentro, en plena refriega. <<

[141] *Primera a los Corintios.* < <

[142] *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz, publicada por* FOUCHER DE CAREIL, A., París, 1854, pp. 36-38. <<

[143] Carta LXXIII, en *Spinoza Opera*, ed. cit., IV, p. 307. Utilizo aqui la excelente traducción castellana de Juan Domingo Sánchez Estop del *Epistolario de Espinosa*; Madrid, Ediciones Hiperión, 1988. < <

[144] COUSIN, Victor: «Spinoza et la Synagogue d'Amsterdam», loc. cit., p. 122. <<

[145] *Ibid.* < <

[146] *Ibid.*, pp. 122-124. <<

[147] KARPPE, S.: *Essais de critique et d'histoire de la Philosophie*; Paris, 1902, p. 124. <<

[148] OROBIO DE CASTRO, I.: Ms. citado de la Biblioteca Nacional de París. <<

[149] «De la existencia de Dios son testigos los Hebreos contra los Ateyistas, de la Unidad contra las idolatras, una y otra professan maravillosamente, porque el haver una primera causa que govierne el Universo, que immutable le mude, que inalterable lo altere, todas las criaturas lo confiessan, conociendo que ellas no se hizieron assi mismas, sinó que procedieron de otras causas, y aquellas de una primera que las rige y govierna, conforme su voluntad y sapiencia». Excelencias…; ed. cit., p. 317.

«Solo el pueblo de Ysrael tuvo el perfeto conoscimiento de un Dios Omnipotente, Sempiterno, immutablé, invisible, sin compañia en su unidad simplicissima. El uno es el principio y el principio no puede ser más de uno. Los Judíos en sus cabeças y braços en los Tefillin, en sus vestidos, en el Cicir, en las puertas de su casa, en la Mezuza, publican esta Sacratissima Unidad del Criador». Ibid., p. 319.

«Como el Señor es uno en el cielo, quiso que fuesse testigo suyo el uno en la tierra, que assi dize el verso. Quien como tu gente una en la tierra. Y en otra parte. Uno lo llamé, y bendixelo y multipliquelo (Ysaías). Entrambos testifican de la Unidad, Ysrael de Dios que es uno, Dios q es uno Ysrael». Ibid., p. 321.

«Como quien dize que aquel Uno se ha de amar, y querer con todo coracon, y poner por su nombre el alma y la vida, por ser Uno se ha de amar con todo coracon sin distraerle á otros sugetos, que el amor perfecto no puede estar sino en Uno y dirigirlo al Uno». Ibid., p. 326. <<

[150] «Notes sur Spinoza», en *Revue de Métaphysíque et de morale*, 1895, p. 385. < <

[151] *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*; Paris, Alcan, 1912, reedición Vrin 1926. <<

[152] *Tractatus Tehologico-Politicus* (en adelante, TTP), cap. VII, en *Spinoza Opera*, ed. Gebhardt., vol. III, p. 116. < <

[153] *Spinoza et l'ínterprétation de l'Écriture*; ed. cit., p. 82. <<

[154] WOLFSON, H. A.: *The Philosophy of Spinoza*; Harvard University Press, 1934 (2 volúmenes), p. 373. < <

[155] *Ibid.*, p. 249. <<

[156] ALQUIE, F.: *Le rationnalisme de Spinoza*; Paris, P. U. F., 1981, pp. 35 y sigs. <<

[157] ZAC, S.: *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*; Paris, P. U. F, 1963. p. 37. <<

[158] WEILL. J.: art. cit., p. 177. <<

[159] Ibid., pp. 163-164. < <

[160] «Le cas Spinoza», en *Évidences*, n.º 42, Paris, 1954. <<

[161] «Le cas Spinoza», en *Difficile liberté*; París, Albin-Michel, 1976, p. 144-145. <<

[162] De esta acusación de *antijudaísmo* es buena muestra la crispación con que Emmanuel Levinas responde a la propuesta —por lo demás, un tanto infantil, todo hay que decirlo— de David ben Gurión, el padre del moderno Israel, que soñaba con levantar solemnemente la excomunión de Baruch de Espinosa: «Al proponer la revisión del [*proceso*] de Espinosa —*escribe Levinas*—, ¿no pretenderá Ben Gurión cuestionar —más eficazmente de lo que lo hacen los misioneros que vienen a instalarse en Israel— la gran certidumbre de nuestra historia, que, a fin de cuentas, conservó, para el propio Ben Gurión, una nación a la que amar y un Estado que construir?» Loc. cit., p. 147. <<

[163] S. GORDIN: «Le cas Spinosa», en *Évidences*, ed. cit. <<

[164] BRYCKMANN, G.: *La judaité de Spinoza*; Paris, Vrin, 1972. < <

[165] *Op. cit.*, I, p. 225. <<

[166] *Spinoza*: TTP, *Opera*, ed. Gebhardt, vol. III, pp. 44-45. <<

[167] *Ibid.* < <

[168] *Ibid.* < <

[169] Cfr., sobre este mismo tema de la desantropomorñzación, además del pasaje citado, correspondiente a la página, 46, las referencias continuas del capítulo IV de la misma obra. < <

[170] TTP, ed. Gebhardt, III, p. 49. <<

[171] TTP, ed. Gebhardt, III, p. 56. < <

[172] TTP, ed. Gebhardt, 111, p. 215. < <

[173] *Op. cit*, p. 61 <<

[174] *Op. cit*, p. 62. <<

[175] TTP, ed. Gebhardt, vol. III, pp. 134-136. < <

[176] TTP, ed. Gebhardt, III, p. 57. < <

[177] TP, ed. Gebhardt, III, p. 178. Cfr. Igualmente todo el capítulo XV. < <

[178] TTP, ed. Gebhardt, III, p. 198. <<

SECCIÓN II. PERSEVERARE IN DIABOLICUM

CAPÍTULO I. MORIR EN LA SINAGOGA: URIEL DA COSTA

[1] Digo «imaginario», claro; la descripción de un suicidio es siempre una operación mitopoiética; la pantalla ejemplar sobre la que proyectamos lo que, desde Epicuro, sabemos el imposible metafísico de nuestra propia muerte. Los dados están trucados, pues. Sólo queda lugar al acto, más estético al fin que ético (si es que distinción tal conserva sentido alguno), de confesar el fraude y agotar, como si tal, el simulacro. <<

[2] *Ne hoc etiam desit, nomem meum, quod habui in Portugalliâ Christianus, Gabriel à Costa, inter Judaeos, quos utinam nunquam aecessissem, paucis mutatis, Vriel vocatus sum. Exemplar Humanaæ Vitæ*, 123, 21-25. La paginación y lineación remiten a la edición crítica de Carl Gebhardt, ya citada, de *Die Schriften des Uriel da Costa*. Mi edición para Hiperión, Madrid, 1984, reproduce dichas paginación y lineación. <<

[3] *Dictionnaire historique et critique*, art. «ACOSTA (Uriel)»; aunque la primera edición del *Dictionnaire* es de 1697, el artículo sobre da Costa (o Acosta, que es como lo escribe Bayle) sólo aparece en la tercera edición («revisada por el autor»), Rotterdam, M. Böhm, 1720, tomo I, pp. 67-69. El artículo está recogido en la completísima recopilación editada por Pedro Lomba: *Pierre Bayle. Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*; Madrid, ed. Trotta, 2010. <<

[4] La critica de nuestro siglo ha establecido la fecha que Bayle ignora: 1640. <<

[5] También los hombres, de los suyos. Dos siglos fueron precisos para que el tiempo o la torpeza de los humanos hicieran despegar el papel que, sobre el libro de contribuciones benéficas de la Comunidad judía hispano-portuguesa de Amsterdam, cubriera piadosamente la firma del herético da Costa. Era el año 1857. <<

[6] Como huella de sombra, bien sabemos, no llegaron siquiera a dejar tantos otros, salidos de las plumas fulminadas de aquella generación de «herejes y epicúreos» que acechara, en los márgenes del barrio (que no gueto) judío amstelodamo, tras de la voz solemne y resignada del rabino. <<

[7] *Auctor ut ex fini scripti liquet fuit Gabriel, postea inter Judaeos vocatus Uriel Acosta. Qua occasione illud scripserit, ipse satis indicat, Titulum illi prafixz't quem prafixum vides, Exemplar Humanæ Vitæ Paucis ante mortem suam diebus, et cum iam mori decreverat, scriptum hoc exarasse videtur. Et enim vindicta aestuans primo fratrem (allii dicunt amitinum), a quo se maxime laesum credidit, deinde seipsum trajicere statuit; itaque in fratrem seu amitinum aedes suas prcetereuntem, esclopetum vibrabit, sed cumfrustrata ictu non exploderetur, se detectum videns, subito domus janua clausa alterum, eum in finem paratum, in se sclopetum explosit, ac seipsum miserandum in modum trajecit. In defuncti cedibus scriptum hocfuit repertum, cujus apographum proavunculo meo Simoni Episcopio ab eximio quodam hujus civitatis viro communicatum, ego inter scedas ejus reperi. (Philippi a Limborch / de / veritate religionis / cltristianæ / amica collatio / cum / erudito judæo // Guda / Apud Justum Abhæve / MDCLXXXVII).* < <

[8] Cfr. VAZ DÍAS: *Uriel da Costa*; Leiden, Brill, 1936. <<

[9] El primero, el pastor Johannes Müller, quien, ya en 1644 (esto es, cuarenta y tres años antes de la primera publicación del *Exemplar Humanæ Vitæ*), hiciera tal uso del «caso», en su *Judeismus und Judenthumb*. <<

[10] Carta de Ph. van Limborch a Th. Graswinkel, de 4 de marzo de 1662, en *Die Schriften des Uriel da Costa*; ed. cit., pp. 199-200. <<

[11] Loc. cit. < <

[12] *Exemplar Humanæ Vitæ*, 108, 2-6. < <

[13] «[…] los que se suicidan […] están completamente derrotados por causas exteriores que repugnan a su naturaleza […]» *Ethica*, IV, 18 esc.

«[…] uno se da muerte […] porque causas exteriores ocultas disponen su imaginación y afectan su cuerpo de tal modo que este se reviste de una nueva naturaleza, contraria a la que antes tenía, y cuya idea no puede darse en el alma…» *Ethica*, IV, 20, esc.

«[…] ninguna razón me impele a afirmar que el cuerpo no muere más que cuando es ya un cadáver. La experiencia misma parece persuadir más bien de lo contrario. Pues ocurre a veces que un hombre experimente tales cambios que difícilmente se diría de él que es él mismo; asi, he oído contar acerca de cierto poeta español que, atacado de una enfermedad, aunque curó de ella, quedó tan olvidado de su vida pasada que no creía fuesen suyas las piezas teatrales que habia escrito, y se le habría podido tomar por un niño adulto si se hubiera olvidado también de su lengua vernácula». *Ibid.*, IV, 39 esc. <<

[14] BAYLE, P.: loc. cit. <<

[15] Cfr. COSTA, Uriel da: *Sobre a Mortalidade da alma*, en *Die Schríften des Uriel da Costa*, ed. cit., p. 64. <<

[16] BAYLE, P.: loc. cit. < <

[17] *Ibid.* < <

[18] *Vitam meam exosus sum!* Las referencias del *Exemplar Humanæ Vitæ* remiten a la paginación y lineación de la edición Gebhardt, que aparecen reproducidas en mi citada edición bilingue. En este caso, p. 115, 32-33. <<

[19] *…& quam personam in hoc mundi vanissimo theatro ego egi, in vanissimá & instabilissimá vitá exhibui vobis*. (*Ibid*, 123, 14-16).
<<

[20] …*habetis Vitæ meæ historiam veram*. (*Ibid*, 123, 13-14). < <

[21] *Uriel Acosta, eine Skizze*; Breslau, 1893. < <

[22] Citado en Carolina MICHAELIS: Uriel da Costa. Notas relativas à sua vida e as suas obras; Coimbra, Imprensa da Universidade, 1921, pp. 106-107. <<

[23] «IX.a carta al príncipe de Brunswick», en *Mélanges philosophiques, littéraires, historiques*; Ginebra, 1771, III, p. 374. <<

[24] FRANCO MENDES, D.: *op. cit.*, pp. 34-36. La referencia de Franco Mendes sobre el nacimiento de Uriel a finales del siglo XV es, manifiestamente, una errata fácil de corregir. <<

[25] Cfr. MICHAELIS, C.: *op. cit.*, p. 117. < <

[26] *Gesammelte Werke*, ed. Cotta, 1853, vol. XXXV, pp. 195-197. Cfr. también en el mismo volumen pp. 169-171. <<

[27] *Op. cit.*, II, p. 214. <<

[28] COSTA, Uriel da: *Espejo de una vida humana*, Madrid, Hiperión, 1984. < <

[29] Cito conforme a la edición digital del texto:

www.cervantesvirtual.com/descargaPdf/varia-vol-3--0/ < <

[30] *Der Junge De Spinoza. Leben und Werdegang in Lic/tte der Weltphilosophie*, Münster i. w., Druck und Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung, 1910, pp. 105-106. < <

[31] Ed. cit., p. 232. < <

[32] «Uriel da Costa. Notas suplementarias relativas á sua Vida e sua obra», en *Lusitania. Revista de Estudos Portugueses*, fascículo I. <<

[33] *Uriel da Costa. Notas relativas á sua vida e as suas obras*; ed. cit., pp. 105-106. < <

[34] «Carta apócrifa sobre Uriel da Costa», en el *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, año XXIV, número l, Santander, 1948, pp. 89-91. <<

[35] *Spinoza, His Life and Philosophy*, Kegan Paul & Co., Londres, 1880; reedición facsímil, Classic Reprints, Forgotten Books, 2012, pp.: 7—10. Existe edición digital. < <

[36] POLLOCK, Friedrich: *Spinoza, His Life and Philosophy*, ed. cit., pp. 7-8. <<

[37] Ver, al respecto, el excelente artículo de OSIER, J.-P.: «Un aspect du judaisme individualiste d'Uriel da Costa», en *Cahiers Spinoza*, n.º 3, París, invierno 1979-1980, pp. lOl-lll. <<

[38] POLLOCK, Friedrich: *Spinoza, His Life and Philosophy*, ed. cit., p. 9. <<

[39] *Cristianos sin iglesia*; Madrid, Taurus Madrid, 1983. < <

[40] Una síntesis de los usos artístico-literarios de la figura de da Costa se encontrará en la *Jewish Cyclopaedia*, voz «Uriel da Costa». <<

[41] Cfr., más arriba, el asunto del apócrifo de Barrios inventado por Menéndez Pelayo. <<

[42] DUNIN-BORKOWSKI, S. V.: *op. cit.*, p. 104. <<

[43] Cfr., en particular, *Alguns documentos inéditos sobre Uriel da Costa*; Coimbra, Imprensa da Universidade, 1930, y *Nova, contribuicïção documental para a biografia de Uriel da Costa*; Coimbra, Imprensa da Universidade, 1931. <<

[44] Cfr. en bibliografia la relación de obras de I. S. RÉVAH dedicadas a nuestro tema. <<

[45] Citemos, en particular, los trabajos de Méchoulan, Nahon, Yovel, Osier y Nadler, cuyas referencias se encontrarán en nuestra bibliografia. <<

[46] *Die Schriften des Uriel da Costa, mit Einleitung / Übertragung und Regesten Herausgegeben von Carl Gebhardt, MCMXXII, Curis Societatis Spinozana*; Amsterdam: Menno Hertzberger / Singel 155, Heidelberg: Carl Winters Univesitätsbuchandlung, London: Oxford University Press / Amen Corner. <<

[47] *Alguns documentos inéditos sôbre Uriel da Costa*; ed. cit., p. 16. <<

[48] «La religion d'Uriel da Costa, Marrane de Porto. (D'aprés des documents inédits)», en *Revue de l'hístoíre des religions*; París, enero-marzo, 1962, pp. 44-76. < <

[49] *Op. cit.*, pp. 149-50. <<

[50] *Op. cit.*, pp. 97-99. <<

[51] *Exemplar Humanæ Vitæ*, pp. 105-107. < <

[52] *Exemplar Humanæ Vitæ*, 105, 2—3: «Tuve por padres a personas pertenecientes a ese género de hidalguía…» < <

[53] *Exemplar Humanæ Vitæ*, 105, 3-4: «…que tomaba su origen en los judios…» < <

[54] *Exemplar Humanæ Vitæ*, 105, 4-5: «…forzados en aquel reino a abrazar la religión cristiana». < <

[55] Exemplar Humanæ Vitæ, 105, 5-6: «Mi padre era auténticamente cristiano». Añade, de inmediato, Da Costa, que se trataba de un «hombre celosisimo de su honra y que ponderaba al máximo su honor». < <

[56] *Exemplar Humanæ Vitæ*, 107, 10-13:… *mater mea & ego cum fratríbus meis, quibus egofraterno amore motus communicaveram, quæ mihi super religione visa fuerant magis consentanea, licet super aliquibus dubitarem*… < <

[57] Como lo plantearan Duff y Kaan en el prólogo de su vieja edición francesa del *Exemplar Humanæ Vitæ*; ed. cit. < <

[58] *Exemplar Humanæ Vitæ*, 105, 7-8: «En su hogar fui honestamente educado». < <

[59] *Exemplar Humanæ Vitæ*, 105. 11-12:… *aliquibus artibus tandem instructus, quibus solent honesti pueri, jurisprudentiæ operam dedi*… < <

[60] *Exemplar Humanæ Vitæ*, 106, 18-20: *Per hoc tempus Juris, utdixi, studio vacabam, & eum annum agerem vigessimum quintum, oblatâ occasione impetrari beneficium Ecclesiasticum nempe dignitatem thesaurarii in collegiata Ecclesia.* < <

[61] *Exemplar Humanæ Vitæ*, 105, 22-23: *Circa religionem passus sum in vítâ incredibilia.* < <

[62] *Exemplar Humanæ Vitæ*, 105, 23-27: *Institutusfui quemadmodum mos est illius regni, in religione Christianâ Pontificiâ: & cum jam essem adolescens ac veldè timerem damnationem æternam, cupiebam exactè omnia observare*. <<

[63] *Exemplar Humanæ Vitae*, 105, 28. < <

[64] Cfr., sobre este tema, mi ya citado *Pascal*. < <

[65] *Exemplar Humanæ Vitæ*, 106, 2-7: *Tandem incidi in inextricables perplexitates. anxietates et angustias. Mærere & dolore consumebar. Imposibile mihi visura est peccata confiteri more Romano ut dignam possem absolutionem impetrare, & omnia implere, quæ postulabantur; & per consequens de salute desperavi.* <<

[66] Cfr., sobre todo, *Le Dieu caché*, de Lucien GOLDMANN; París, Gallimard, 1955. <<

[67] Y que se continúa y culmina, desde luego, con las *Lettres provinciales* de Blaise Pascal. <<

[68] *Exemplar Humanæ Vitæ*, 106, 8-17: *Quia verò dificile religio poterat deseri, cui à primis incunabilis assuetus fueram, & quæ per fidem altas jam radices egeret, in dubium vocavi (accidit hoc mihi circa vigesimum secundum ætatis annum), possetne fieri, ut ea, quæ de alterâ vítâ dicebantur, minus vera essent, & utrum fides talibus data benè cum ratione conveniret; siquidem ipsa ratio multa dictabat, & perpetuo insinuabat in aurem, quæ veldè erant contraria. Hoc in dubium vocato animo, quievi, & quicquid esset, tandem statuebam me non posse tali viâ in cadendo salutem animæ assequi.* < <

[69] *Exemplar Humanæ Vitæ*, 108, 17-19: *qui legis veteris præmium & pœnam definiunt temporalem, & de alterâ vitâ & immortalitate animorum minime cogitant.* <<

[70] MAGALHÃES BASTO, A. de: *Alguns documentos*..., ed. cit., pp. 22-25. < <

[71] MAGALHÃES BASTO, A. de: *Nova contribuicáo*..., ed. cit. < <

[72] *Ibid*, pp. 10—1 l. < <

[73] *Ibid*, pp. 34-35, apéndice VII: «Procuraçan que fez bento da costa brandão a seu filho Jacome da costa» (18 de marzo de 1606). <<

[74] *Ibid*, apéndices VI, VII y X. <<

[75] Cfr. *ibid*, pp. 15-16. <<

[76] Que los da Costa han habitado una de esas casas, parece totalmente documentado por los trabajos de Magalháes y de Révah. <<

[77] *Nomología*…, ed. cit: «*Foi venturoso o bem-aventurado e mui excelente Rabi Ishac Aboab em passar a melhor vida antes de ver em Portugal as desventuras e lastimosos sucessos que acima contamos. E deve saber o curioso leitor que em Castelafoi muito estimado êste senhor dos reis Fernando e Izabel; e logo que no fim de março de mil quatrocentos e noventa e doisfizeram em Granada a pragmática aludida contra os judeus, se foi o venerável sábio, com outras trinta casas de nobres israelitas, a Portugal, a concertar com o rei que era então João segundo daquele nome, a quem sucedeu Manoel. Foram bem recebidos do rei, e acordaram que pudessem entrar no reino seiscentas casas de judeus… A estas trinta familias mandou o rei acomodar na cidade do Porto; a fêz que a cidade desse a cada uma delas uma casa, como deram, mui cómodas na rúa que chamam S. Miguel; e no meio de todas elas estava a Sinagoga, que eu me recordo haver visto ainda en minha meninice sem estar desmoronada. Tinham as ditas trinta casas por suas armas um P. que mostrava o nome da cidade. Pagavam de pensão cincoenta reis ou maravedis cada uma à cidade, e ela fazia-lhe empedrar a rua; uma destas trinta casas era a de meu avó o senhor Abraham Aboab que o Senhor o perdoe*». <<

[78] MAGALHÃES, A. de: *Nová contribuïção*…, ed. cit., p. 20. Queda un segundo sentido, sugerente pero no documentado. El apellido Brandão corresponde a una de las más nobles y opulentas familias de Oporto. El intento de establecer una filiación exacta, sin embargo, es confesado por el propio Magalhães como no suficientemente fundado. <<

[79] Cfr. *Annuaire du Collège de France*, cursos 1966-67, 1967-68, 1968-69, 1970-71, 1971-72 y 1972-73. <<

[80] *Annuaire*… de 1968, p. 569. <<

[81] *Annuaire*… de 1970, p. 571. <<

[82] *Annuaire*… de 1972, pp. 656-658. < <

[83] *Annuaire*… de 1968, pp. 567-568. < <

[84] *Exemplar Humanæ Vitæ*, 112, 31-33: *Subjice te nobis, omnis enim patres sumus, nec putes aut timeas nos tecum fædè acturus*. <<

[85] *Exemplar Humanæ Vitæ*, 114, 25: *O patres execrandi…!* < <

[86] *Exemplar Humanæ Vitæ*, 105, 5-8: *Pater meus verê erat Christianus, vir honoris observantissimus & qui honestatem plurimifaciebat. In domo ejusfui ego honeste educatus*. <<

[87] *Exemplar Humanæ Vitæ*, 107, 10-13:… *mater mea & ego cum fratribus meis, quibus ego fraterno amore motus ea communicaverim*… < <

[88] MAGALHÃES A. de: *Nova contribuïção*..., apéndice XIII, pp. 44-45. < <

[89] RÉVAH, I. S.: Annuaire… de 1968, pp. 567-568. <<

[90] MICHAËLIS, C.: *op. cit.*, pp. 97-99. < <

[91] Cfr. mi citada edición del *Exemplar Humanae Vitæ*, en cuyo apéndice se abordaba ya este problema. <<

[92] MICHAËLIS, C., *op. cit.*, p. 17. <<

[93] *Ibid*, p. 20. <<

[94] RÉVAH, I. S.: «La religion d'Uriel da Costa…», loc. cit., p. 49.
<<

[95] NAHON, G.: «Les Sephardim, les Marranes, les Inquisitions Péninsulaires et leurs Archives dans les travaux récents de Révah», en *Revue des études juives*, CXXXII, Paris, 1973, p. 17. < <

[96] *D'Uriel da Costa á Spinoza*; París, Berg International, 1983.
<<

[97] Lisboa. Academia das Ciencias, 1932. Reproduzco en apéndice los dos folios del documento. < <

[98] Del cual, a título de curiosidad, citaré la presencia de una obra en la Biblioteca Nacional de Madrid: *Gabrielis a Costa / Doct. Theologi, / in cunimbricensi / Academia olim primerii / sacrarum literarum / interpretes emeriti, / Commentaria quinque in totidem libros veteris Testamenti. // Lugduni, / Sumpt, Haered. Gebr. Boisset, & Laurentij Auisson. / M. DC. XLI. / Cum priuilegio regis*.
<<

[99] Ver *Apéndices* pp. 550-552. <<

[100] RÉVAH, I. S.: «La religion d'Uriel da Costa…», loc. cit., p. 49.
<<

[101] *Exemplar Humanæ Vitæ*, 105, 11-12. < <

[102] Isaac Révah se quejaba aún, en su citado artículo de 1962, de como «incluso tras las publicaciones de Magalhaes Basto, seguimos viéndonos reducidos, para la primera crisis religiosa de Gabriel, a la versión del *Exemplar Humanae Vitæ*». Loc. cit., p. 50. <<

[103] Lo cual no era ninguna frivolidad. El padre —recordémoslo— había muerto, de acuerdo con las hipótesis documentales más fiables, entre septiembre de 1607 y junio de 1608. < <

[104] El dato del nombre de la Colegiata lo da I. S. Révah, tomándolo de un acta notarial de 6 de agosto de 1609, que califica a Uriel da Costa de tesorero de esta iglesia de S. Martinho de Cedofeita. Resulta notable comprobar la intuición de Cárolina Michaelis, quien, en 1921, y sin ningún elemento documental en su ayuda, había propuesto, a título de hipótesis, el nombre de esta misma iglesia como el de aquella Colegiata de que habla el *Exemplar Humanæ Vitæ*. <<

[105] Se ha hecho mucha literatura acerca de la supuesta toma de hábitos menores por parte de Gabriel da Costa. Parece más una voluntad de construir el arquetipo redondo del marrano que un trabajo documental serio, lo que está en la base de tal supuesto. El cargo de tesorero no es eclesiástico, no precisa para nada de toma alguna de hábitos, ni siquiera menores. <<

[106] «Gabriel da Costa, hijo de Bento da Costa, está matriculado para los cursos de Derecho canónico en los registros de la Universidad jesuita de Coimbra, del año 1604 a 1608. No es pequeña cosa el haber pasado por la disciplina jesuita, bajo forma de filosofia tomista. ¿No habrá que ver, tanto en su gran piedad como en sus dudas reprimidas, el resultado de la atmósfera jesuita, y en sus ilusiones sobre las construcciones de la razón, en cierta medida, la influencia tomista? Fue el problema de la salvación, de la condenación eterna y de la redención lo que lo alejó del catolicismo. Un problema católico le arrancó la fe católica». DUFF y KAAN: loc. cit., pp. 42-43. <<

[107] *Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola*; primera versión vascocastellana (esta última según la edición autógrafa del gran santo guipuzcoano), traducida e ideológicamente ordenada por Luis Eguía Rezola, Pbr.; Bilbao, Ed. La gran enciclopedia vasca, 1970, p. 76. <<

[108] No me parece satísfactoria la hipótesis de Duff y Kaan sobre la raíz tomista del planteamiento. La razón, para un tomista, puede ejercerse en el marco configurado por la fe, pero no sabría nunca suplantarlo. <<

[109] *Exemplar Humanæ Vitæ*, 106, 11-13:… *possetne fieri, ut ea, qua: de altera vita dicebantur, minus vera essent, & utrum fides talibus data bene cum ratione conveniret.* < <

[110] *Ibid.* < <

[111] *Exemplar Humanæ Vitæ*, 106, 33: *Ita decipiuntur parvuli!*
<<

[112] *Exemplar Humanæ Vitæ*, 107, 19-21: *Transaelis paucis diebus expertus sum mores & ordinationes Judæorum minimè convenire cum iis, quæ Mose præcepta sunt.* < <

[113] De «rabino, tahúr y antícabalista» lo califican Duff y Kaan, loc. cit., p. 46. <<

[114] *Die Schriften des Uriel da Costa*; ed cit., p. 152. <<

[115] Cfr. Semuel DA SILVA: *Tratado da immortalidade*; ed. cit.
<<

[116] En OSIER, J.-P.: *D'Uriel da Costa à Spinoza*; París, Berg, 1983, pp. 253 ss. <<

[117] *Die Schriften des Uriel da Costa*; ed. cit., p. 152. <<

[118] A fin de cuentas, estas limitaciones se redujeron a la prohibición de ejercer el comercio detallista, y a poca cosa más. Sobre el temor que los comerciantes judíos provocaban entre sus colegas cristianos, por su tendencia a bajar espectacularmente los precios, ver POLIAKOV, L.: *Histoire de l'antisémitisme*; ed. cit. <<

[119] Es esta prohibición -por lo demás, aparentemente al menos, bien aceptada por la *Nación*— lo que hace tan raro el relato del segundo *herem* de Uriel da Costa, sobre el que volveremos más adelante. La narración según la cual habría sido el consejo por él dado a dos aventureros cristianos —un italiano y un español— para que no se hicieran judíos el motivo básico de su nuevo anatema, me parece del todo inverosímil. <<

[120] GROOT, Hugo de: *Remonstratie no pende de ordre dije in de landen van Hollandt ende Westuriestlandt dijent gestelt op de Joden*; Reed. de J. Meijer, 1949. < <

[121] *Die Schriften des Uriel da Costa*; ed. cit., pp. 154 ss. <<

[122] REVAH, I. S.: Annuaire… del año 1970. < <

[123] *Livro de Bet Haim do Kahal Kados de Bet Yahacob*; texto original, introducción, notas e índice de Wilhemina C. Pieterse; Assen, Van Gorcum, 1970, p. 38. <<

[124] DA SILVA, S.: *op. Cit.*, pp. 3-4. < <

[125] *Ibid.*, p. 76. <<

[126] *Ibid.* < <

[127] *Ibid.*, pp. 4-5. <<

[128] *Ibid.*, pp. 3-4, 11 ss. < <

[129] Se trató, no obstante, de un *herem* en grado menor: *niduim*.
<<

[130] *Exemplar Humanæ Vitæ*, 108, 1-9. < <

[131] *Die Schriften des Uriel da Costa*…, ed. cit., pp. 181-183. <<

[132] *Exemplar Humanæ Vitæ*, 108, 10—15. < <

[133] *Exemplar Humanæ Vitæ*, 108, 16-20. < <

[134] *Op. cit.*, pp. 3—4. Da Silva no respeta, por lo demás, su compromiso, y en la página 137 nos da, si no el apellido, sí el nombre de su opositor: «… *tornome a ti, cego & incapas Vriel*…». <<

[135] *Ibid.*, p. 136. <<

[136] Un efecto paradójico, que Semuel da Silva no podía prever, es que gracias a su refutación, que reproduce «*palaura por palaura*» párrafos a veces bastante extensos del escrito de Uriel, nos fue posible reconstruir parte de una obra que, de otro modo, nos habría permanecido perfectamente ignorada durante tres siglos y medio. <<

[137] *Exemplar Humanæ Vitæ*, 108, 23-24. < <

[138] *Exemplar Humanæ Vitæ*, 109. 20-29. < <

[139] *Die Schriften des Uriel da Costa*…; p. 184. < <

[140] El escrito inédito de Uriel da Costa, *Exame das tradiçoes phariseas*, llegó a manos de Semuel da Silva por vias que él no explicita. Tres de sus capítulos son ampliamente citados, para refutarlos en su obra del año 1623: *Tratado da immortalidade da alma*. Da Silva dice que constituyen los capítulos 23 al 25 del original urieliano. Ya en 1624, Uriel da Costa retoma su inédito para darlo a la edición y lo recompone para incluir una respuesta a las críticas de Da Silva. En esta versión final, los pasajes que el *Tratado da immortalidade* citaba como correspondientes a los capítulos 23, 24 y 25, son resituados como capítulos 1, 2 y 3 de la segunda parte del *Exame* que edita en Amsterdam el impresor Paulo Ravesteyn. La edición fue destruida, y hasta el citado trabajo de Salomon y Sassoon, se consideró totalmente perdida. Citaremos aquí el texto de Uriel por las dos fuentes básicas: la refutación de Da Silva, a la cual estábamos obligados atenemos en 1987 para la primera edición de *La Sinagoga Vacía*, y que es también la que recogiera Carl Gebhardt en su edición de 1922 de los escritos de Uriel da Costa, *Die Schriften des Uriel da Costa*, y la definitiva edición facsímil del original recuperado, *Uriel da Costa. Examination of Pharisaic Traditions. Exame das tradiçoes phariseas. Facsimile of the unique copy in the Royal Library of Copenhagen. Supplemented by Semuel da Silva's Treatise on the Immortality of the Soul. Tratado da immortalidade da alma. Translation, notes and introduction by H. P. Salomon and I. S. D. Sassoon*; E. J. Brill, LeidenNew York-Kõln, 1993. Salomon y Sassoon rastrean la existencia de dos copias salvadas de la quema: una que habría llegado a manos de la Inquisición española y de la cual había ya dado razón Carolina MICHAELIS (*op. cit.*, pp. 92—93) y esta segunda, la por ellos descubierta en Copenhague. <<

[141] *Exemplar Humanæ Vitæ*, 109, 3-5. < <

[142] *Exemplar Humanæ Vitæ*, 110, 4-21. < <

[143] Según consta en el *Livro de Bet Haim*; ed. cit., p. 140: «*n.º 10. Sara da Costa may de Abraham e Josep da Costa em 4 Outoubro [1628*]». Y p. 120: «*Em 4 de Outoubro [1628] se enterrou Sara da Costa na carrejra dezena n.º 10*». < <

[144] *Livro de Bet Haim*; ed. cit., p. 116: «*Em 9 Novembro 1626 que he na era de 5387 ano hum minino por nome Moseh filho de Abraham da Costa na estacada n.º 82*». p. 117: «*Em 15 de Mayo [5387/1627] se enterrou Sarah da Costa molher de Abraham da Costa teve seu lugar na carreyra 9.ª n.º 24*». <<

[145] In MICHAELIS, C.: *op. cit.*, pp. 101-104. < <

[146] *Exemplar Humanæ Vitæ*, 111, 1. < <

[147] No se nos ha conservado el texto de este segundo *herem*. Dado su grado, es de suponer, sin embargo, que seria muy similar en el tono al que será dictado, en 1656, contra Baruch de Espinosa. <<

[148] *Exemplar Humanæ Vitæ*, 112, 12-13. < <

[149] *Exemplar Humanæ Vitæ*, 113-114. < <

[150] *Die Schriften des Uriel da Costa*…; ed. cit., p. 206. <<

[151] En Semuel da SILVA: *op. cit.*, pp. 150-151. *Exame das tradiçoes*, edición de 1624 (en adelante, *Exame*), pp. 96-97, ed., de Salomon y Sassoon (en adelante, S-S), pp. 148-149. <<

[152] La arrogancia de Uriel da Costa parece enervar seriamente a su contradictor, como lo traduce este durísimo párrafo, que puede considerarse como una verdadera incitación a la cacería del hereje, culminada diecisiete años más tarde: «…y, así, perseverando en el error, alcanzó el colmo de la completa ceguera, al afirmar que los bienes de los que gozaba le venían de su propio mérito, que vivía feliz y gozoso, que agradecia a Dios por haberlo hecho hombre, haciéndole juez de si mismo contra el derecho natural; pero jueces sin tacha estiman que jamás conocieron a hombre más desdichado y miserable: un diablo detestado por sus propios hermanos, expulsado, avergonzado, sin confianza externa, sin paz interna, sin hijos, sin mesusah, sin tephilah, sin nada en suma». *Tratado da Immortalidade*, p. 153. <<

[153] *Exame*, pp. 80-81; S-S, pp. 130—131; ed. Gebhardt, pp. 51—52. < <

[154] SILVA, Semuel da: *op. cit.*, pp. 90-95. <<

[155] Cito de acuerdo con el manuscrito del *Tratado da Immortalidade da Alma* de Rephael de AGUILAR, perteneciente a la biblioteca Ets Haim (S. EH 48 A ll). El texto ha sido recogido por Gebhardt en su ya citada edición de los *Schriften des Uriel da Costa*…, p. 26. <<

[156] *Exame*, p. 67; S-S, p. 117; edición Gebhardt (en adelante, G), p. 42. Cfr. también el romance popular que Uriel cita un poco más adelante: «Mortal me parió mi madre, / y pues pude morir luego, / lo que el cielo os dio de grado / no lo pidáis de derecho». <<

[157] *Exame*, p. 56; S-S. p. 106; G. p. 35. <<

[158] *Exame*, pp. 122 ss.; S-S, 174 ss. <<

[159] El sofista Critias, pariente de Platón y miembro de la Tirania de los Treinta, era reputado de incrédulo entre sus contemporáneos. Así se deriva de la referencia de Sexto Empirico en *Adv. Math.*, IX, 54: «También Critias, uno de los que ejercieron la tiranía en Atenas, parece haber pertenecido al grupo de los ateos, ya que afirmó que los antiguos legisladores forjaron la divinidad como una suerte de supervisor de los aciertos y errores humanos, a fin de que nadie hiciera, en secreto, ninguna injusticia a su prójimo». El poema satírico *Sísifo*, al cual remite Sexto Empírico, acaba con estos dos versos que establecen la función de obediencia política sobre la cual se alzaría la invención humana de los inmortales: «De ese modo, yo creo que alguien, por vez primera, persuadió / a los hombres a creer que existe una estirpe de dioses». Cfr. *Sofistas, testimonios y fragmentos*, ed. de A. Melero Bellido; Madrid, Gredos, 1996, pp. 399 ss. <<

[160] *Exame*, pp. 56-57; S-S, pp. 106-107; G, pp. 35-36. <<

[161] Carta de Albert Burgh a Espinosa. Carta LXVII del Epistolario Spinozano. Cito según la traducción de J. D. Sánchez Estop de la *Correspondencia completa* de Spinoza; Madrid, Hiperión, 1988, pp. 164 a 172. <<

[162] *Tractatus Theologico-Politicus*; ed. Gebhardt, III, p. 29; ed. Moreau-Lagrée, III, p. 113. <<

[163] SILVA, S. da: *op. cit.*, p. 160. <<

[164] *Exame*, p. 92; S-S, p. 142; G p. 59. < <

[165] SILVA, S. da: *op. cit*, p. 21. <<

[166] «Y a esta malvada secta perteneció Epicuro y su vil rebaño en Grecia; a esta, el maligno y obstinado Sadok en Judea, con la abominable turba de sus seguidores, llamado saduceos: de ésta no sabemos que quede hoy resto alguno en el mundo, al menos en las partes del mundo en las que hay cultura sabia y ejercicio de las letras humanas y divinas, a no ser en algún individuo mal instruido que se haya dejado arrastrar por otras opiniones perversas hacia una pasión que sumergiera su alma en la miseria y la ceguera, como es el caso que ahora nos ocupa». DA SILVA: *op. cit*, p. ll. <<

[167] *Exame*, p. 66; S-S, p. 116; G, p. 42. <<

[168] *Exame*, pp. 68-69; S-S, pp. 118-119; G, pp. 43-44. <<

[169] *Exame*, p. 94; S-S, 146; G, p. 62. La parte entre corchetes <… > es la tachada en el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid, pp. 144-145. El censor se ha apercibido muy bien de que los aquí apuntados son directamente la fe y usos católicos y no los judaicos. Por lo demás, ha hecho igualmente ilegibles las cuatro primeras líneas de la respuesta de Da Silva (p. 145), en las que éste echa sobre las espaldas cristianas la acusación de su congénere: «Puesto que este capitulo parece apuntar, sobre todo, a los gentiles, especialmente aquellos que como los papistas ordenan a los religiosos y condenan el matrimonio contradiciendo la ley divina y natural, responderemos que esto no nos afecta…» <<

[170] O, más bien, de la resurrección de las almas, que es lo que realmente interesa al hombre de religion. <<

[171] A la atención de Cromwell, había escrito Ben Israel su *Piedra gloriosa de Nebuchadnesar* en el año 1655; Véase la edición francesa de M. Hadas-Level y H. Méchoulan; Paris, Vrin, 2007. <<

[172] Cfr., al respecto, el prólogo de Méchoulan y Nahon a su edición de *Esperança de Israel*. <<

[173] Cfr. ROTH, C.: *A Life of Menasseh ben Israel, Rabbi, Printer and Diplomat*; Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1934, pp. 71-72, 130—131, 318, n. 26. <<

[174] Ed. cit. < <

[175] De ser así, ninguna base habría para la suposición de Emmanuel Levinas de que Espinosa no haya tenido, en sus estudios judaicos, más que «maestros sin envergadura». *Difficile liberté*; Paris, Albin—Michel, 1976, p. 146. <<

[176] *Huetiana ou pensées de M. Huet, Evesque d'Avranches*; Paris, 1722, p. 253. Edición digital: ftp://ftp.bnf.fr/009/N0094301_PDF_1_-1DM.pdf < <

[177] *De la / Resurreccion / de los muertos, / libros III. / En los quales contra los Zaduceos, / se prueva la immortalidad del alma, y / Resurreccion de los muertos. Las causas / de la milagrosa Resurreccion se expo- / nen y del juizio final y Reformacion / del mundo, se trata. / Obra de las divinas letras, y antiguos sabios / colegida. / Verdad de tierra florecera. Psal. 85. // En Amsterdam, / En casa y à costa del Autor. / Año 5396, de la criacion del mundo.* <<

[178] Que no es lo mismo, pero que de él depende, puesto que precisamente «*como negassen la immortalidad de las almas, muchos menos crehian* [los saduceos] *la Resurreccion*». *Ibid.*, p. 20. <<

[179] *Ibid.* < <

[180] Bien explícita es la queja del rabino «…que a todo se arriesga quien en provecho y pública utilidad se ocupa, gastando la vida y aun las facultades, como a mi por emplearme en tu servicio me sucede: sin esperar por ello ni glorias, ni provechos, que son las dos colunas que patroncinan las letras: por que este aver Mecenates, este propio interes, esta gloria, (que tambien los ingenios tienen su cobdicia,) animan el entendimiento de tal suerte, que a mayores emprezas le dilatan. Yo realmente no me quexo, ni tengo de que, mas solamente lloro los estudios, y como dixo el otro, Pobre y desnuda va philosophia. El achaque es viejo, pero tendría remedio, si los ojos de la congrega, y que tienen el cargo aquel de nuestra esparzida republica, llevassen la mira a favorecer a los suyos, procurando con suma diligencia el aumento del exercicio de la Ley sagrada, que es siempre lo principal… hablo en este particular en provecho de otros, sin daño o prejuizio alguno». «Al lector». <<

[181] *Ibid.* < <

[182] *De la Resurrección*; ed. cit. < <

[183] *Ibid.* < <

[184] *Ibid.*, p. 1. El concepto de *resurrección* del que Menasseh hace uso parece, por otra parte, estrictamente paralelo al del fray Luis de Granada que escribe: «Por que se que mi Redemptor vive y en algun dia prostero tengo yo de resucitar, y otra vez tengo de ser cercado desta piel de mi cuerpo, y en esta carne viva tengo que ver a Dios, al qual tengo de ver yo mismo, y mis ojos lo hii de ver, y no otro, del que agora soy. Esta esperança tengo yo guardada en el seno de mi anima». Parte primera de la Introducción del Symbolo de la fe, ed. cit., p. 165. <<

[185] *De la Resurreccion*, p. 8. <<

[186] *Ibid.* < <

[187] ed. cit. < <

[188] «Epistola Dedicatoria» del *De la Resurreccion*. < <

[189] *De la Resurreccion*, pp. 21-22. < <

[190] «Epistola Dedicatoria», loc. cit., p. 3. <<

[191] «Un aspect du judaÏsme individualiste d'Uriel da Costa», en *Cahiers Spinoza*, n.º 3, invierno 1979-1980. < <

[192] «Un aspect…», pp. 103-104. <<

[193] MORTEIRA, Saul Levi: Respuesta…; ms. citado, f. 56 r. <<

[194] «Epistola Dedicatoria», p. 3. <<

[195] *Ibid.* < <

[196] Reproduzco aquí la traducción del propio Menasseh ben Israel. Más arriba, hemos hecho ya uso de la traducción moderna de este mismo pasaje de la *Misná*. < <

[197] *De la resurreccion*…, ed. cit., p. 24-25. < <

[198] «Epistola Dedicatoria», p. 4. <<

[199] *Ibid.* < <

[200] *Cuzary / Libro / de grande sciencia y mucha doctrina. / Discursos que passaron entre el Rey Cuzar y un singular Sabio / de Ysrael, llamado. R. Yshac Sanquery. / Fue compuesto este libro en la Lengua Arabiga, / por el Doctissimo / R. Yeuda Levita. / Y traduzido en la Lengua Santa por el / famoso traductor, / R. Yeuda Aben Tibon / En el año 4927. a la Criacion del mundo. / Y agora nuevamente traduzído del Ebrayco en Español, y comentado. / Por el Haham, / R. Jaacob Abendana. / Con estilo facil y grave. // En Amsterdam, Año 5423.* <<

[201] *Ibid.*. pp. 151, 164. < <

[202] *Ibid.*, pp. 187-188. < <

[203] *De la resurrección*…; ed. cit., p. 55. < <

[204] CARDOSO, Y.: *op. cit.* <<

[205] Cfr. MEINSMA: *op. cit.* <<

[206] *Tractatus Tehologico-Politicus*, «Prefacio»: ed. Gebhardt de las *Spinoza Opera*, vol III, p. 5, 1-9; ed. Moreau-Lagrée, vol. III, p. 56, 1-9. < <

[207] *Exame*, p. 92; S—S, p. 144; G, p. 61. <<

[208] *Exame*, p. 93; S-S, p. 145; G, p. 61. <<

[209] Exame, p. 80; S-S, p. 130; G, p. 51. <<

[210] «Al lector», en *De la resurrección*…; ed. cit. < <

[211] *Ibid.* < <

[212] «En el qual se ponen los argumentos de los Zaduceos y Atheystas, acerca de la inmortalidad del alma y Resurrección de los muertos». <<

[213] *De la Resurreccion*: ed. cit., pp. 25-27. <<

[214] OROBIO DE CASTRO, I.: Prevenciones…; ms. citado, pp. 203-204.
<<

[215] MORTEIRA, S.: ms. citado, f. I r. y 56 r. y v. <<

[216] OROBIO DE CASTRO, I.: *Prevenciones*…; ms. citado, pp. 203-204.
<<

[217] *De la resurreccion*…, ed. cit., p. 34. < <

[218] OROBIO DE CASTRO, I: Prevenciones…, loc. cit., pp. 223-224.
<<

[219] CARDOSO, Y.: *op. cit.*, p. 318. <<

[220] *De la resurreccion*…, ed. cit., p. 30. < <

[221] CARDOSO, Y.: *op. cit.*. p. 318. <<

[222] *De la resurreccion*…, ed. cit., pp. 28-29. < <

[223] *Exemplar Humanæ Vitæ*, pp. 117-118. < <

[224] Ed. cit.: f. 2. < <

[225] *Exemplar Humanæ Vitæ*, p. 118. < <

[226] *Ibid.* < <

[227] OROBIO DE CASTRO, I: *Prevenciones*…; ms. citado, p. 680. <<

[228] *Exemplar Humanæ Vitæ*. p. 118. < <

[229] *Ibid.* < <

[230] *Exemplar Humanæ Vitæ*, 116 y 120—121. < <

[231] LUCRECIO: *De rerum natura*, III, 828-831: «Añade a esto la locura que le es propia, la pérdida de la memoria, añade el letargo en cuyas negras olas se sumerge. Nada es, pues, la muerte y en nada nos afecta, ya que entendemos ser mortal la substancia del alma». Me ajusto a la edición bilingue de Eduardo Valentí para las Ediciones Alma Mater, Barcelona, 1961. <<

CAPÍTULO II. EPICÚREOS Y LIBERTINOS: JUAN DE PRADO

[1] Cfr. nota 40 del cap. 1 de esta sección II. < <

[2] El texto que corresponde al momento de la obra teatral de Gutzkow «retratado» por Hirtzenberg no puede ser más desorbitadamente fantasioso: «¿Sabéis, tío, como distingo las flores frescas, erectas en sus tallos, frente a las ya secas? Las frescas son ideas, las otras, conceptos. En aquéllas es el creador quien piensa. En éstas, es el hombre quien percibe. Y como la diferencia está apenas en el perfume y fresco olor, es decir, en la vida, llamo a Dios vida o ser. Y sin esa vida, sin ese ser, las flores que se marchitan dejan de ser flores. Son meros conceptos. Nada más». <<

[3] Ver, igualmente, nota 40 del cap. 2. <<

[4] «Aux origines de la rupture Spinozienne» en *Revue des études juives*, CXXIII, 1964, p. 382. <<

[5] Sobre Juan de Prado (o de Prados), que en la comunidad judía tomaría el nombre de Daniel de Prado, ha aparecido, con posterioridad a la publicación de *La sinagoga vacía*, un exhaustivo estudio de Natalia Muchnik: *Une vie marrane. Les pérégrinations de Juan de Prado dans l'Europe du XVIIe siécle*; Paris, Honoré Champion, 2005. <<

[6] Quien, por lo demás, no ha tratado jamás de elaborar más obra que su propia vida de espíritu libre, y del que apenas si un par de mediocres poemas y unas cuantas líneas epistolares (cfr. Apéndice) nos son conocidos. <<

[7] «Para los dirigentes de la comunidad, infinitamente mejor informados que los biógrafos tardíos del filósofo, dado que habían sometido a ambos heterodoxos a procesos en regla, el verdadero responsable de la apostasía del joven Baruch era el doctor Juan de Prado», escribe Révah («Aux origines…», loc. cit., p. 363). Responsabilidad que no deja, sin embargo, de resultarnos regocijante, si consideramos que, en el momento de la condena de Espinosa (1656), Prado no sólo no llega a apostasía alguna, sino que, tras de hacer pública enmienda honorable (cfr. Apéndice), quedó libre de toda condena, hasta que, casi dos años más tarde, nuevos cargos motivaran un *herem* que, por lo demás, Prado se esforzó durante todo el resto de su vida en hacer levantar. <<

[8] Es interesante constatar la trayectoria de esta búsqueda de culpables, desde el libro de 1959 hasta los cursos de 1970 a 1973 en el College de France, pasando por el citado artículo de 1964. Cfr. Bibliografia. <<

[9] «Aux 0rigines…»; loc cit, p. 383. < <

[10] Cfr. Apéndice. < <

[11] Cfr. Apéndice. < <

[12] «Aux origines…», loc. cit. <<

[13] *Annales du College de France*, 1970-71, p. 563. El doctor Juan Piñero, médico, aparece citado en una carta de respuesta que el inquisidor de la Suprema dirige a sus colegas de Lima que reclamaban su detención como presunto judaizante, implicado por las declaraciones de Francisco Luis Enríquez de Mora (primo hermano del escritor Antonio Enríquez Gómez). Con fecha de 22 de septiembre de 1655, la carta comunica que, tras de haber cursado la orden de detención a la Inquisición de Sevilla, resulta de las averiguaciones de esta que el tal doctor había muerto hacía unos tres años. La carta de la Inquisición de Sevilla es del 15 de septiembre del mismo año y especifica que el fallecimiento se produjo en su domicilio de Triana. Cfr., igualmente, *Annales du College de France*, 1972-73, p. 643. <<

[14] Cfr. Apéndice. < <

[15] *Ibíd.* < <

[16] *Ibíd.* < <

[17] *Ibíd.* < <

[18] Cfr. BLOC H. 0. (ed.): Le matérialisme du XVIIè siécle et la littérature clandestine; París, Vrin, 1982. < <

[19] La historia del *Traité des trois imposleurs* quizás sea la más pintoresca de entre las de los manuscritos clandestinos del siglo XVII. Todo el mundo habla de él a lo largo del siglo, sin que nadie parezca haber llegado a tener acceso directo a ningún ejemplar. Los coleccionistas de la época (y los había sumamente obstinados y poderosos) rebuscaron en vano a través de todas las redes habituales de distribución secreta. El *Traité* del mismo título editado en 1777 no es sino un truco de editor astuto para aprovechar siglo y medio de expectativa, pero es ya una obra del XVIII (de hecho, una mediocre adaptación del *Tractatus Theologico-Politicus* de Espinosa). ¿Ha existido, en el siglo XVII, el tal mítico *Traité*? Es poco probable. Todo nos lleva a suponer un fantástico efecto de fantasmatización producido por una fórmula atribuida a Averroes (fuente, como es sabido, de todo mal) por los eruditos del XVII: «*Lex Moysi, lex puerorum; lex Christi, lex impossibilium; lex Mahumeti, lex porcorum*» (cfr. articulo «Averroes» en el *Dictionnaire* de Pierre Bayle). La fórmula habría hecho furor, dando origen a la denominación genérica de *los tres impostores*. A partir de ahí, la fuerza del titulo «impuso» la suposición de un Tratado, al que ella sola se bastaba y sobraba para sustituir plenamente en la imaginación de los contemporáneos. Cada cual se fabricó en su cabeza su propio tratado de los tres impostores, a cual, sin duda, más plenamente perverso. Su redacción era ya innecesaria. Con posterioridad a la primera edición de la *Sinagoga*, Pedro Lomba ha publicado una excelente edición española de ese *Tratado de los tres impostores*, en cuyo «Estudio preliminar» y aparato crítico pone a día el debate sobre ese extraño texto. Véase ANÓNIMO CLANDESTINO (ss. XVII-XVIII): *La vida y el espiritu del señor Benedicto de Spinosa o Tratado de los tres impostores (Moisés, Jesucristo y Mahoma)*; Estudio preliminar, edición y traducción de Pedro Lomba, estudio de contextualización de Pierre-François Moreau; Madrid, Tecnos, 2009. <<

[20] Autor, muy en particular, de la más acabada de las «refutaciones» de Prado. Volveremos sobre ella más adelante. <<

[21] Autor de varios poemas anti-pradianos, alguno de los cuales, particularmente odioso, celebra la muerte del médico andaluz. <<

[22] Su salida de España se ha producido en 1653, vía Roma, como médico del arzobispo de Sevilla, Domingo Pimentel, recién ascendido a la dignidad cardenalicia. Tras la muerte de éste, en diciembre de 1653, Prado se traslada a Hamburgo, de cuya comunidad judía portuguesa forma parte en 1654, con el nombre ya de Daniel de Prado. <<

[23] Sobre este prestigio de que gozaran en los siglos XVI y XVII los médicos judíos, es aleccionadora la anécdota transcrita por Juan de Huarte (quien no la considera, en modo alguno, signo de irracionalidad) acerca del rey Francisco I: «…estâdo Francisco de Valoys rey de Francia molestado devna prolixa enfermedad: y viendo que los medicos de su casa y corte, no dauan remedio, dezia todas las vezes que le crescia la calentura que no era possible que los medicas Christianos supiessen curar, ni dellos esperaua jamas remedio. Y assi una vez con despecho, de verse todauia con calentura, mando despachar vn correo á España, pidiendo al Emperador Carlos quinto, le embiasse vn medico judío, el mejor que vuiesse en su corte, del qual tenia entendido que le daria remedio a su enfermedad, (si en el arte lo auia). La qual demanda, fue harto reyda en España: y todos concluyeron que era entojo, de hombre que estaua con calentura. Pero con todo esso, mando el Emperador que le buscassen vn medico tal, si le auia (aunque fuessen por el fuera del reyno) y no lo hallando embio vn medico Christiano nueuo: pareciéndole que con esto, cumpliría con el antojo del Rey. Pero puesto el medico en Francia, y delate del Rey passo vn coloquio entrambos, muy gracioso: en el qual se descubrió que el medico era Christiano, y por tanto no se quiso curar con el. El Rey (con la opinion que tenia del medico, que era judio) le pregunto (por via de entretenimiento) si estaua ya cansado de esperar el Mexias prometido en la ley? (Medico) señor yo no espero al mexias prometido en la ley ludayca. (Rey) muy cuerdo soys enesso: porque las señales que estan notadas en la escritura diuina, para conocer su venida: son ya cumplidas muchos días ha. (Medico) esse numero de dias tenemos los Christianos bien cotados: porque haze oy, mil y quinientos y quaréta y dos años. (Rey) Christiano soys? (Medico) Señor si, por la gracia de Dios. (Rey) pues volueos en hora buena a vuestra tierra: porque medicos Christianos sobrados tengo en mi casa y corte: por Iudios lo auia yo: los quales en mi opinion son los que tienen habilidad natural para curar. Y assi lo despidio, sin quererle dar el pulso, ni que viesse la vrina, ni le hablasse palabra tocante a su enfermedad. Y luego embio a Constantinopla por un Iudio: y con sola leche de borricas le curo». HUARTE, Juan de:

Examen de / ingenios para / las sciencias.// En Bilbao / Con Licencia, por Mathias Mares / M. D. LXXX. <<

[24] Ver el citado poema en Apéndice. < <

[25] La genealogía de Orobio ha sido —como la de Prado— meticulosamente establecida por I. S. Révah en sus lecciones de los años 1970-71, 1972-73 y 1973-74 en el *Collège de France*. Cfr. los *Annuaires* correspondientes. <<

[26] El texto de la confesión de Orobio concerniente a Prado ha sido hallado en un *dossier Prado* elaborado por el Consejo Supremo del Santo Oficio de Madrid en 1669 con motivo de la solicitud de reconciliación cristiana presentada dos años antes, desde Anvers, por el médico de Lopera. Cfr. *Annuaires du Collège de France* de 1972—73. <<

[27] GARASSE: *La doctrine eurieuse des beaux esprits de ce temps*. Paris, 1623. Cito a través de los extractos publicados en *Les libertins au XVIIe siécle* (ed. de A. ADAM); París, Bouchet/Castel, 1964, pp. 41-42. <<

[28] Los textos del *dossier* Prado/Ribera de 1658 han sido publicados por I. S. Révah en su citado artículo de 1964 «Aux origines…», loc. cit., p. 391. <<

[29] *Aux origines*…, p. 392. <<

[30] *Aux origines*, p. 402. <<

[31] *Aux origines*, p. 394. <<

[32] Habia sido, en efecto, condenado por el Mahamad a causa de su libro *Champas del ingenio y dislates de la Musa*, en cuyo encabezamiento figuraban, por cierto, dos poemas muy laudatorios del propio Juan de Prado. <<

[33] Loc. cit., p. 407. <<

[34] De cuya hostilidad contra su padre se quejará, con el mayor desparpajo, el hijo de Prado en la carta con que acompaña la demanda de reconciliación judaica del médico español ¡por cierto que, por las mismas fechas, Juan de Prado está tratando también de negociar, con toda frescura, su reconciliación cristiana ante la Inquisición madrileña—. En cuanto a la demanda ante el Mahamad, el hijo de Prado es contundente: «Y alegaremos de nuestro derecho ante superior tribunal, el qual no nos tratará con el odio que le trató el Sr. H. Mortera, ofendiendole y maltratandole, no con demostraciones de co— rregirle y enmendarle, sino de obrar con el como ha hecho con otros, de que tenemos bastante noticia. Pues como H[aham] devia dotrinarle, si lo avia menester, y no dezirle, que no avia de arguir con el». *Ibid.*, p. 397. <<

[35] *Ibid.* < <

[36] *Ibid.*, p. 391. <<

[37] Daniel Ribera, bajo su nombre cristiano de José Carreras (o Carreiras), habría sido, en efecto, sacerdote. <<

[38] *Ibid.*, p. 406. <<

[39] *Ibid*, p. 392. <<

[40] *Ibid.*, p. 402. <<

[41] *Traíté des trois ímposteurs*; ed. de 1777, reeditada por P. RETAT; 1973. Cfr. La citada edición española de Pedro Lomba. <<

[42] *Dossier Prado/Ribera*, 1658; loc. cit., p. 395. <<

[43] *Ibid.*, p. 402. <<

[44] *Ibid.* < <

[45] *Ibid.*, p. 404. <<

[46] *Ibid.*, p. 394. <<

[47] *Ibid.*, p. 403. <<

[48] Una cosa parece, en todo caso, clara. Alguien aquí (los acusados si los delatores dicen la verdad, los detalores si mienten) ha leído —y asimilado con fidelidad su espíritu— los *Quatrains du dèiste* que hacen furor en Francia, hasta el punto de haber merecido, en 1624, una refutación en regla por parte del padre Mersenne, ilustre amigo y corresponsal de Descartes y uno de los eruditos y hombres de ciencia más respetados de su tiempo: *L'impiété des Dèistes, Athèes et Libertins de ce temps, combattue et renversée de point en point par raisons tirées de la Philosophie et de la Théologie. Ensemble la réfutation du Poéme des Déistes*. Tomemos una pequeña muestra del tono general de los cuartetos:

Puisque l'Être éternel est èternellement
Trés heureux et parfàit en toute suffisance,
Qu'il est la bonté mème et sage infiniment
Sur tout ce qu'en conçoit l'humaine intelligence
Le superstitieux est-il pas insensé
De se le figurer constant et variable,
Embrasé de vengeance, et d'un rien offensé
Ennemi des Tyrans et plus qu'eux redoutable?
L'est-il pas derèchef de se l'imaginer
De tout cet Univers la guide souveraine,
Et croire ensemblement qu'il se laisse mener
Selon les passions et la nature humaine
Guidé de méme esprit, est-il pas effronté
D'exalter son amour, et puis, tout au contraire,
Le dépeindre envers nous de pire volonté
Qu'un barbare á l'endroit de son pire adversaire?
Si en soi l'Eternel voit tout présentement
Ce qui nous est futur, est-il imaginable
Qu'il nous ait défendu ce qu'infalliblement

Il sait par son vouloir nous étre inevitable?
Dieu peut-il condamner ceux lesquels il conduit
En tous leurs mouvements sans accuser lui-méme?
Saurait-on imposer quelque justice en lui
Sans en lui concevoir une malice extréme?

[*Les quatrains du déiste*; en *Les libertins au XVIIe siécle* (ed. de A. ADAM), ed. cit., p. 90—99]. <<

[49] Véase, al respecto, la edición preparada por Pedro Lomba de las *Tres cartas de Descartes a Marin Mersenne* de la primavera de 1630, esenciales para la valoración del papel de Marinus Mersenne en la formación de la problemática cartesiana; Madrid, ed. Encuentro, 2011. <<

[50] Loc. cit., p. 395. <<

[51] «Castiga la Divina Justicia al Doctor Juan de Prado, maestro de falsos dogmas, que no tenia mas religion que la que convenía á su cuerpo, ni mas alma en su opinion que de cavallo; y dando palabra de casamiento a una Fulana Loba, la desfloró, y yendose a casar con otra ordenó la Suprema Justicia que, por un carro que se le atravessó en una puente, cayesse della con_ su cavallo en un río, donde le imitó en la muerte como en la vida. DESENGANO XVIII: De Helicon en los verdores / Me mandan pintar sus damas, / El Prado de los errores: / Porque el conocer sus flores / Las haze andar por las ramas. / Corrio en el Prado el Pegaso / que a este influxo las motiva: / y assi quieren lo descriva: / porque al subir al Parnasso / no se me haze cuesta arriba. / De Venus astuto amante / creció de cuerpo mediano, / de Henares raro estudiante, / y en su opinion tan gigante, / que al Mundo hazia su enano. / Con fama de gran Doc— tor / en la cathedra del gozo, / enseño el arte de Amor: / para las moças Señor, / para las Señoras moco. / Sus ojos de cancadilla / le hazian caer en pecado, / con aquel rostro atezado / que la temporal polilla / tenia todo picado. / Aunque feo, de galan / blasonava pestilente, / tan Satyro en su ademan, / que del vicio Capitan, / nunca dexo de hazer gente. / Con su nupcial compañia / marcho lleno de trabajos, / y como lacivo ardía / passando la Picardia / entro en los Paises Baxos. / El uso de su alvedrio, / le hizo echar por essos cerros, / contra la Fé tan impío, / que en la carcel del desvio, / cargado andava de yerros. / De ateysta brotó el fruto, / ofendiendo al summo Rey, / tan ciego, que disoluto / por tener alma de bruto, / dexó el ser hombre de Ley. / De los yerros era iman, / y a lo avestruz los tragava: / con que faltandole el Man, / por el Egypto llorava / que era mesa del Dios Pan. / Pensó aun al Cielo engañar, / con la falsa perspectiva / que en su hipocryto llorar, / guando alabar a Dios iva, / lo iva tambien a-negar. / Con dos caras su embeleco, / sin que ser Prado se acuerde, / de monte blasonó hueco, / para los Doctos muy seco, / para las Nymphas muy verde. / Quito a muchos el juyzio, / y de ello dio testimonio, / tan boticario del vicio, / que los llevó a su servicio, / con la ayuda del Demonio. / Los niños de erudicion / echó de su engaño al Nilo, / gitano en cara y estilo, / en el morder Escorpion, / y en las

conchas cocodrilo. / Altivo Medico fue, / pero tan poco acertado, / que mula de su pecado, / andando sobre si apie, / se mostrava siempre errado. / Su cathedra le ensillava, / donde sin freno corría: / que como se desbocava / tales acciones mostrava / que los estrivos perdía. / A Nabucodonossor / tan diamente igualó astuto, / que oponiendose al Criador, / con ser pulido en su error, / no se hallava sino bruto. / En la religion vacila / que le dé menos molestia: / y la de Sadok ventila, / con sed de tan grande bestia / que va otra vez a la pila. / Juzgando colores ciego, / hizo voto de Epicuro, / que por su vida se hallo luego: / y assi fallandole el juro, / osó passar al reniego. / Pobre haviendo atribuido / al acaso su miseria, / de si estava muy sentido: / porque esto de ser nacido / le dava mucha materia. / Segundo Luzbel se armava / contra Dios y no advertía / quando de caida andava, / que un Demonio parecía, / por lo que a todas tentava. / La muerte de su muger, / le hizo de bastardas bodas / can, de modo bachiller, / que por darse a conocer, / se descubría con todas. / Fue al redil desde el entierro, / y entre mucha oveja boba / ladrava, suelto en su encierro: / donde como era gran perro, / osó embestir a una Loba. / Por su mal le presentó / un cavallo cierto anciano, / y de modo lo estimó, / que a si mismo lo igualó / tratandolo como a hermano. / Empeçó a vivir de renta, / con los inmundos regalos / que de los buenos afrenta, / se halló Doctor de gran cuenta, / por hazerla de los malos. / Preciado de buena lança, / sobre aventuras de amante, / iva atras su confiança. / Don Quixote en Rozinante, / y en el comer Sancho Pança. / Fuele en el rio contrario / passar a su Deyanira, / pues copia de Sagitario / hiriendole de la ira / la flecha, cayó en Aquario. / Su estrella quedó tan rota, / que por el divino fallo / guando de hombre dio mas nota, / queriendo triumphar de seta, / se vio arrastrar de cavallo. / Imito al hijo de Phebo, / que a cavallo subió osado: / pues el carro, estrellado / cayo, donde como huebo, / se vio por agua passado. / Pharaon tras de su error, / entro en el agua importuno, / tan Centauro del Amor, / que hasta en la muerte, fue uno / cavallo y cavalgador. / En su opinion remontado, / contra el sacro mandamiento / Ycaro fue, tan vendado / que hasta verse remojado, / no vio que andava en el viento. / Viniendo al mar por la Parca / el Palinuro blasfemo: / para el Letheo lo embarca / Aqueronte con su barca, / y la Loba con su remo. / Por la Ero que

amó astuto / Leandro de la ficcion, / nadava de llanto enjuto; / tan Cesar de su opinion / que a morir vino por Bruto. / Antiocho fue segundo: / pues del cavallo impelido, / no hallo el fagor que aflixido / pedía; porque en el Mundo / nadie se llega al caido. / Llevandole casi ahogado / al burdel que se previno, / de Venus Balan tan fino, / que aun despues de ser pescado, / con la carne a morir vino. / Ojo alerta! que el Juez sumo / siempre lleva la victoria, / y abate la vanagloria / del que assi con manto de humo / no puede ver el de glorias».

En I. S. Révah: *Spinoza et le Docteur Juan de Prado*; Paris, Mouton et Co, 1959, pp. 70-74. Otro poema sobre la muerte de Juan de Prado, anónimo éste, se encuentra en las páginas IOS-106 del ms. 48 A 23 de *Ets Haim*: «Question Problematica / Subió en su palafren el Doctor Prado / Para cor[r]er la posta al otro mundo: / Fue siempre en sus ocasiones furibundo, / Pero nunca jamas tan ar[r]ojado. / Era el mostro feros tan ynclinado / A ynquirir lo recondito y profundo / Que en el vino a morir con su segundo, / Y en él yrá a pensar con su pecado. / Si el hombre y quatropea es regla y normal De que avrán de salvarse alla a la fin, / Y el verso en lo aparente nos lo ynforma, / Este que fue cavallo y fue delfin, / Si acaso buelve al mundo en nueva forma, / En que especie a de ser: hombre o malsin?». <<

[52] SCHOLEM, G.: *Sabatai Tsevi*..., ed. cit., p. 868-869. <<

[53] *Flor / de Apolo, / Dirigida / al ilustrissimo señor / D. Antonio Fernandez / de Cordoua, &c / por el Capitan / Don Miguel de Barrz'osJ/En Bruselas, / De la Imprenta de Baltazar Vivien, Impresor y Mercader / de libros, 1665.* <<

[54] *Soneto del Doctor Juan de Prado al Auctor*: «Antes mis brazos los de Briareo / cautivaran, ó cierva que passea / en el Menalco monte; ó Pelopea / benignidad dictara al fiero Atheo: / Venziera antes al Leon Nemeo, / del fuego consumiera Hidra Lemea, / que pausara la fama que vozea / los excesos que hazes al desseo: / Marchita ardiente Febo flores bellas, / veloz emboza tremulos fulgores / que distante permite á las estrellas: / No assi (MIGUEL) los rayos superiores / de tu ingenio: que es Sol, cuyas centellas / luzen laureles, fructiñcan flores». < <

[55] En GLASSER, E.: «Two Notes on the Hispano-Jewish Poet Don Miguel de Barrios», *Revue des études juives*, CXXIV, enero-junio 1965, pp. 2011-211. < <

[56] Orobio de Castro llega —como también Miguel de Barrios— a Amsterdam en el año 1662. < <

[57] Este primer borrador ha sido publicado por Révah en su ya citado artículo de 1964 en la *Revue des études juíves*. < <

[58] *Ibid.* < <

[59] Recogido en el apéndice que a los tres escritos de Isaac Orobio contra Juan de Prado dedica I. RÉVAH en su libro: *Spinoza et Juan de Prado*; Paris, ed. cit., pp. 84 a 153. <<

[60] Ms. n.º 33-34 del *Catalogue de* Alfred MOREL-FATIO del *Fonds des manuscrits espagnols* de la Biblioteca Nacional de París. Fue editado por I. S. Révah como apéndice a su ya citado *Spinoza et le Docteur Juan de Prado*, pp. 876-877. Révah reúne en ese apéndice documental las tres piezas de Orobío esenciales para el «dossier Prado»: a) la *Epistola invectiva contra Prado, un Philosopho Medico que dudava de la Divina Escritura, y pretendió encubrir su malicia con la afectada confession de Dios y la Ley de Naturaleza* (pp. 85-130); b) la *Carta Apologética del doctor Ishack Orobío de Castro al Doctor Prado* (pp. 130—142); y c) una *Carta al hijo del Doctor Prado* (pp. 143-153). En adelante, daremos siempre la doble referencia al manuscrito (ms.) y a la edición de Révah. <<

[61] *Epistola invectiva*, ms., p. 685; edición Révah, p. 89. < <

[62] *Epistola invectiva*, ms., p. 686; edición Révah, p. 89. < <

[63] Carl Gebhardt ha sido el primero en señalar —en un artículo publicado en 1932 en el *Chronicon Spinozanum*, III— que ese «uno» apuntado por Orobio era probablemente el joven Baruch de Espinosa. < <

[64] Cfr. OROBIO DE CASTRO, I: *Epistola invectiva*, ms., p. 688; edición Révah, p. 90. <<

[65] *Epistola invectiva*, ms., p. 694; edición Révah, p. 93. < <

[66] A señalar que, por si sus términos no fueran en sí lo suficientemente claros, el párrafo se halla ubicado justamente delante del dedicado a la «necedad» de la «Secta *Mahometana*». Ms. pp. 697-698; edición Révah, pp. 94-95. Cfr., igualmente, esta otra lindeza que les es dedicada, de paso, en la Carta apologética (ms., p. 886; edición Révah, 135): «…la fee… dicen los Christianos que es habito cierto y obscuro, y, hablando de la suya, es mas que evidente lo obscuro; por eso no se compadeze con la sciencia». <<

[67] *Epistola invectiva*, ms., p. 696.; edición Révah, p. 94. < <

[68] Carta de Blyenbergh a Baruch de Espinosa del 16 de enero de 1665. < <

[69] El que exhibe la *Epistola a los Romanos*. < <

[70] OROBIO DE CASTRO, I.: *Epistola invectiva*, ms., pp. 696-697; edición Révah, p. 94. <<

[71] Continuamente volverá Orobio sobre esta conciliación entre ciencia y creencia. Así, por ejemplo, al preguntarse, a propósito de la debatida cuestión de la omnipotencia creativa del «Summo Opifice»: «Que ay en esto que repugne a la razon? que contradiga a humano discurso? De que principios scientiñcos, de que razon prudencial se colige lo contrario?» *Epistola invectiva*, ms. pp. 706-707; 99. <<

[72] Cfr. también *Epistola invectiva*, ms. p. 719; ediciön Révah, p. 104: «y esta es la fee digna de serlo en cualquiera buen entendimiento: fee racional, clara, prudente; no fee repugnante a la razon, hija de la oscuridad y acto confuso y tenebroso de entendimiento reducido por sola authoridad del que propone, negada a el examen del juicio humano. No es bien que este se le rinda ciego, y es bien que se obligue a la fee y creencia de la Ley Divina, llena de authoridad entre las criaturas, nada repugnante a lo racional y que, antes, en sumo grado le perñciona a este dictamen». <<

[73] *Epistola invectiva*, ms., p. 707; ediciön Révah, p. 99. < <

[74] *Epistola invectiva*, ms., pp. 708-709; edición Révah, pp. 99-100.
<<

[75] *Ibid.* < <

[76] *Epistola invectiva*, ms. pp. 710-711; edición Révah, pp. 100-101.
<<

[77] *Ibid.* p. 711: «Lo que propone La Sagrada Escritura no lo avemos visto, mas es todo justo, es santo, es digno de la altísima prudencia del Criador, y consiguientemente, todo creible, segun lo muestran sus Sagrados Doctores». <<

[78] Se trata, con seguridad, del mismo Piñero o Pinheiro que figura en el margen de uno de los manuscritos de la *Epístola invectiva* sacado a la luz por Révah como el «corruptor» de Juan de Prado. <<

[79] Cfr., igualmente, pp. 188-189: «Yo tambien estudié en Alcalá, y era buen estudiante, y enseñe en España y algun tiempo en la mas insigne Universidad de la Francia, y aun decian que enseñava bien; y dispute en quantos actos publicos se hizieron en mi tiempo en Tolosa, que son los mas celebres de la Europa, sin encarecimiento, arguyendo en Theologia Escolastica, Philosophia, Metaphisica, Medicina, Mathematicas: aunque no todos eran de mi profession, me oyan con gusto y aun con aplauso. Refiere esto, que no deviera, aunque es muy notorio, para assegurarme si quiera el credito de buen estudiante. No he communicado con barbaros, ni siempre con plebeyos, sino con muy grandes Señores Príncipes: en España muchos; en Francia, el de Condé y el de Conty, su hermano, admiración de todos los ingenios y pozo de sabiduría, el marqués de Coserans, insigne de erudicion y letras, y a otros muchos; tampoco me despreciaron, y estimavan en algo mi conversacion, cosa bien vista de muchos de los nuestros, tambien Arzobispos, Obispos y hombres consumados en las sciencias fueron mis intimos amigos. Todo esto digo sin vanidad, porque me importa aqui decirlo, si quiera porque el Señor Doctor me conceda que no soy tonto; y no siendo ignorante ny bestia, es cosa bien de notar que en dos años en Ámsterdam, communicando continuamente con nuestros Judios, assi legos como hombres de letras, no me hayan parecido brutos, antes los primeros agudissimos en las materias que tratan de su profession y los segundos tan promptos en las Sagradas Letras, en la explicacion del Divino Texto, que yo ingenuamente confiesso mi insciencia y me contento con preguntarles lo que dudo». <<

[80] *Fortalítíum / fidei contra Judaeos." / Sarracenos: aliosq / Chrístíance fidei inimicos. / Uenúdátus a Stephano guey / nard: prope sanctü Anthonium / Lyon, 1511*. [La primera edición es de 1459]. <<

[81] *Ibid.* < <

[82] *Ibid.* < <

[83] Scrutíníum / scripturarum. / Per Reverendissimum D. D. Paulum de Sancta Maria, quon- / dam Episcopum Burgensem, atque Regni Ar- / chicancellarium. / Recognitum ac restitutum per Magistrum F. Christophorum / Sanclotissium, Augustinum Burgensem // Burgos, 1591. < <

[84] OROBIO DE CASTRO, I.: Epístola Apologetíca, ms., p. 891; edición Révah, p. 137. < <

[85] Epístola Apologetíca, ms., pp. 877-878; edición Révah, p. 131.
<<

[86] Epístola Apologetica, ms., p. 881; edición Révah, p. 133. Sin duda, ha debido también Prado de entrar en cuestiones biográficas de un muy distinto modo dolorosas para Orobio. Es, al menos, lo que parece desprenderse del siguiente párrafo de su carta: «No es lo mismo darme en cara con que en España, ñngí el ser Christiano, porque la vida es muy amable; mas nunca lo ñngi bien y assi se descubrio que no era sino Judio. Y si allá, con los riesgos de libertad, honra y hacienda, y aun de la vida, era Judio en verdad y Christiano en mentira, bien se deja creer que adonde, por la divina misericordia, gozo libertad, seré Judio verdadero; que solo a Vmd. acontecio ser Christiano tingido y Judío verdadero en donde no podia ser Judio, y ser Judio tingido en donde podia serlo verdadero» (*Epistola Apologetica*, ms., p. 881; edición Révah, p. 133). De lo que Orobio no dice ni palabra es de la acusación estrictamente contraria que Prado hubiera podido hacerle (¿se la hizo?): la de no haber ñngido suficientemente; al menos en una ocasión, cuando, bajo tortura, lo delatara como judaizante ante la Inquisición sevillana. <<

[87] *Epistola Apologetica*, ms., p. 881, edición Révah, p. 133. < <

[88] Son las únicas líneas en que la antigua relación personal trata de salir a flote: «Sé que soy humano, y conozco que no lo soy mucho con Vmd., porque procuro persuadirle a la Verdad con mas agrura de la que me permite mi afecto y pedian mis humanas obligaciones; y de verdad que no lo hago poco quando escrivo, en reprimir mis afectos, y los de Vmd. me son evidentes; mas no puedo satisfacerlos con mas preciosa moneda que en repetidas persuasiones de la Verdad… Nada mio le sea escabroso, que, aunque parece que le tiro al cuerpo, todo es al alma». *Epistola Apologetica*, ms., pp. 899-900; edición Révah, p. 141. <<

[89] *Epistola Apologetica*, ms., p. 899; edición Révah, p. 141. <<

[90] *Ibid.* < <

[91] Cfr. *Epistola Invectiva*, ms. p. 721 ss.; edición Révah, 105 ss. Orobio (ms. p. 851; ed. Révah, p. 129) acusa a Prado de asentar sus burlas del Talmud sobre una pura y simple mutilación y manipulación de textos: «El segundo intento o medio para conseguir el discredito de los agudissimos escritos talmudicos fue entresacar proposiciones de sus libros, sin decir el proposito a que fueran hechos, antes maliciosamente suprimiendo el contexto para que la pro— posicion, suelta y desunida de lo antecedente y subsiguiente, no haga sentido y parezca dissonante o a la razon o a las buenas costumbres». La no conservacion de los textos de Prado nos impide comprobar la veracidad de las aserciones de Orobio de Castro. Lo que conocemos del carácter de aquél, sin embargo, no nos lleva a creer que tal comportamiento le hubiera provocado grandes escrúpulos. Prado es un panfletista, no un erudito. <<

[92] *Ibid.* < <

[93] *Op. cit.* <<

[94] Cfr. *Ethica, escolio a la proposición XLVde la parte IV*: «sólo una torva y triste superstición puede prohibir el deleite… Ningún ser divino, ni nadie que no sea un envidioso, puede deleitarse con mi impotencia y mi desgracia, ni tener por virtuosos las lágrimas, los sollozos, el miedo y otras cosas por el estilo, que son señales de un ánimo impotente». <<

[95] *Epistola Invectiva*, ms., p. 721; edición Révah, p. 105. <<

[96] *Epistola Invectiva*, ms., p. 714-715.; edición Révah, pp. 102-103. <<

[97] *Epistola Invectiva*, ms., p. 725; edición Révah, p. 107. <<

[98] *Epistola Invectiva*, ms., p. 731; edición Révah, p. 110. <<

[99] *Carta al hijo del Doctor Prado*, ms., p. 905; edición Révah, p. 144. <<

[100] *Carta al hijo del Doctor Prado*, ms., p. 908; edición Révah, p. 146. <<

[101] *Carta al hijo del Doctor Prado*, ms., p. 919; edición Révah, p. 151. <<

[102] *Carta al hijo del Doctor Prado*, ms., p. 911; edición Révah, p. 147. <<

[103] Cfr. cap. 2 de la Sección ll. <<

[104] *Carta al hijo del Doctor Prado*, ms., p. 911; edición Révah, p. 147. <<

[105] *Epistola Apologetica*, ms., pág 897, edición Révah, p. 140. En la Carta apologetica, Orobío había advertido a Prado de que de nada le serviría «huirse a la generosidad de la Ley de la Naturaleza, que aunque las gentes hallarian ay un recurso bien assegurado, no el Isrraelita». *Epistola Apologetica*, ms. p. 884; edición Révah, p. 134. <<

[106] Cfr., especialmente, los trabajos de VERNIÈRE, P.: *op. cit.*, y ASSOUN, P.-L.: «Spinoza, les libertins Francais et la politique (1665-1725)», en *Cahiers Spinoza*, n.º 3, 1979—1980, pp. 171-207.
<<

[107] *Epistola Apologetica*, ms., p. 877; edición Révah, p. 131. <<

[108] *Ibid.* < <

[109] *Ibid.* < <

[110] LA MOTHE LE VAYER, Francois de: *Quatre Dialoguesfaits á l'ímítation des Anciens par Orasius Tubero*; Francfurt, I. Sarius, 1604. < <

[111] *Epistola Apologetica*, ms., p. 895; edición Révah, p. 139. <<

[112] El apócrifo libro XIII de las *Quæstiones in Metaphysicam* es muy explícito sobre la interpretación franciscana del problema: *Prima propositio [que el alma inteleetiva sea forma especifica del hombre] est nota ratione naturali, sed alliae duae [que sea incorruptible y que sea inmortal] non sunt sufficienter notae ratione naturali, licet ad eas sine quam persuasiones probabiles; ad secundum idem probabiliores, unde et illa videtur magis expressae sensisse Philosophus. Ad tertiam autem pauciores*. <<

[113] Hasta aquí la *hipótesis verosimil*. Vamos ahora con la *inverificable ficción*. De que Isaac Orobio está refiriéndose a Juan Duns Scoto al responder a Prado no hay el menor resquicio de duda, como se deduce del siguiente pasaje < <

CAPÍTULO III

CORPORIS FABRICA. ESPINOSA EN LA REFRIEGA

[1] *Ethica*, I, proposición 18. <<

[2] LEOPARD], G.: «quell'orror che primo / contro l'empia natura / strinse i mortali in social catena», «La ginestra o il fiore del deserto», en *Canti*, edición de Nicollò Gallo y Cesare Gàrboli; Torino, Einaudi, 1984, pp. 275-286. Sobre la resonancia espinosiana del poema de Leopardí, véase NEGRI, A.: *Lenta ginestra. Saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi*, Milán, ed. Mimesis, Quaderni di Millepiani, 2001. <<

[3] GUEROULT, M.: *Spinoza. I. Dieu* (*Éthique, I*); Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968. Frente a las 373 páginas que ocupa el comentario comentario de las 32 que la parte 1 de la Ethica tiene en la edición Gebhardt, Gueroult dedica tan sólo 8 a las 6 páginas de las que consta el Apéndice. <<

[4] El que cierra la parte IV no es, propiamente, apéndice, sino «reordenación» sistemática en capítulos de la exposición geométrica que lo precede. <<

[5] DELEUZE, G.: *Spinoza et le probléme de l'expression*; Paris, Les Editions de Minuit, 1968. < <

[6] Escolio a la proposición 49 de la parte segunda de la *Ética*. <<

[7] Como, muy adecuadamente, lo señala Guéroult, al comentar este texto: cfr. *Spinoza II. L'áme*. (*Éthique, II*); Paris, Aubier, 1974, p. 505. <<

[8] NEGRI, A.: *L'anomalía selvaggia. Saggio su patere e potenza in Baruch Spinoza*; ed. cit., pp. 126 y 145. <<

[9] Cfr. *supra*. < <

[10] MARX, Karl: «Introducción a la crítica de la filosofia del Derecho hegeliana», en *Anales franco-alemanes*; París, 1843. Trad. española en la Ed. Martínez Roca, Barcelona. 1970. p. 104. <<

[11] *Tractatus Theologico-Politicus*, flnal del capítulo XX y último. En la ya citada edición de P.-F. Moreau y J. Lagrée de las nuevas obras completas, vol. III, p. 652. Espinosa repite, en ese final del TTP, la misma fórmula que había utilizado en su Introducción, p. 76. <<

[12] Bien claro, en el contexto, el referente: «Que la ciudad de Amsterdam nos sirva de ejemplo, esta ciudad que, con tan grande provecho para sí misma y para admiración de todas las demás naciones, ha saboreado los frutos de la libertad. En esta muy floreciente república, en esta eminentísima ciudad, viven los hombres de todas las naciones y sectas en la más perfecta concordia, preocupándose, cuando tienen que conceder un crédito a alguien, tan sólo en saber si es rico o pobre y si acostumbra a comportarse como hombre de buena fe o como pícaro. Por lo demás, la religión o secta a que pertenecen no les importa lo más mínimo, ya que de nada sirve para ganar o perder un proceso ante el juez. Y no existe secta alguna, por muy odiosa que sea, cuyos miembros (siempre y cuando no hagan mal a nadie, den a cada uno lo suyo y vivan honradamente) no estén protegidos y asistidos por la autoridad de los magistrados». *Ibid.* <<

[13] *Ethica*, inicio del Apéndice a la parte I. < <

[14] *Ibid.* < <

[15] *Ethica*, III, 59 sc. Para las citas de la *Ethica*, me remitiré, en adelante, al criterio más generalizado: una E seguida del número que corresponde a la parte, seguido de una P con el número correspondiente para las proposiciones, S para los escolios, C para los corolarios, A para los axiomas, Ap para los apéndices. Conforme a esto: E3P59S. <<

[16] ARISTÓTELES: *Física*, B, 3, l94b23-195a25. < <

[17] Para las referencias a la *Metafísica* aristotélica, tendré siempre a la vista la edición trilingiie de Valentín García Yebra en la Editorial Gredos de Madrid, 1970, 2 vols. < <

[18] La traducción gramaticalmente más correcta de *ousía* es, sin duda, «entidad», como lo vierte Tomás Calvo en su excelente traducción de 1994 para la Editorial Gredos. ¿Cómo suprimir, sin embargo, casi diez siglos de uso y —lo que es más grave— de productividad conceptual? *Substancia* nos es, pesadamente, inevitable. No hay tiempo reversible. La historia del pensamiento no admite correcciones. Ni gramaticales, ni otras. <<

[19] *Metafísica*, A, 6, 1071 b 3-5, y 7, 1072 a 25-27. <<

[20] *Metafísica*, E, 2, 1026 a 30—35. <<

[21] *Física*, B, 194 b 14-15. < <

[22] *Tratado del cosmos*, atribuido a Aristóteles, 5, 396 b 23-397 a 5. < <

[23] ALBERTI, L. A.: *L'archirettura*, ed. de G. Orlandi y P. Portoghesi; Milán, Edizioni Polifilo, 1966, p. 816. <<

[24] FICINO M.: *Teología platonica*, ed. de M. Schiavone: Bolonia, Zanichelli, 1965, p. 201. <<

[25] LEÓN HEBREO: *op. cit.*, p. 165. <<

[26] E1Ap. < <

[27] *Ibid.* < <

[28] *Ibid.* < <

[29] *Ibid.* < <

[30] *Ibid.* < <

[31] FOUCAULT, M.: *Histoire de la sexualité. I. La volonté de savoir*: París, Gallimard, 1976. p. 81. <<

[32] E1Ap. < <

[33] Aunque la excelente traducción de Vidal Peña da «alma» para *mens*, prefiero ajustarme al criterio de Emilia Giancotti y traducir «mente». <<

[34] E1Ap. < <

[35] *Ibid.* < <

[36] Es una percepción, ésta de la huida del lenguaje ante el sujeto que lo enuncia, común a buena parte de la poesía del siglo XX. Sirvan como ejemplo los desgarradores versos de Louis ARAGON en *Les Chambres. Poème du temps qui ne passe pas*; edición bilingue, Madrid, Hiperión, 1982. <<

[37] *De intellectus emendatione*; ed. Gebhardt, vol. 11, p. 33. <<

[38] *Non ha natura al seme / Dell'uom píu' stima o cura / Che alla formica*… LEOPARDI, G., «La Ginestra o il flore del deserto», ed. cit., p. 283. < <

[39] Cfr. ARISTÓTELES: *Física*, B, 2, l94bl4—15: «En cuanto al modo de ser y a la esencia de lo separado, su determinación corresponde a la filosofía primera». < <

[40] E1Ap. < <

[41] *Ibid.* < <

[42] LEOPARDI, G.: «La ginestra o il flore del deserto», ed. cit, p. 282: «No sé qué prevalece, si la lástima o la risa». < <

[43] GUILLEN, J.: «Del contacto al acto». < <

[44] E1Ap. < <

[45] *El De corporis humanifabrica libri septem* de Andrea Vesalio, publicado en Basilea en el año 1543, supone el primer intento acabado de una anatomía mecanicista y estrictamente descriptiva. Tanto el libro como el autor causaron un más que mediano escándalo en su siglo. Acusado de practicar la brujería y la vivisección durante su estancia en la corte de Madrid, siendo médico de Felipe II (antes lo había sido de su padre), huirá precipitadamente en 1563 para peregrinar a Tierra Santa (según algún contemporáneo, para expiar la culpa cometida al disecar a un hidalgo castellano en estado de muerte aparente). Al regreso del viaje, en 1564, hallará la muerte con motivo de un naufragio frente a la isla de Zanta. Vesalio es un paradigma del médico del XVI, a caballo entre experimentalismo, cábala y tradiciones herméticas. En el siglo XVII, sus trabajos anatómicos del período paduano (1537-1544) le ganarán un prestigio extraordinario, quizás, más que por los análisis (un tanto embarullados) del *De humani corporis fabrica*, por los soberbios grabados que lo acompañan y que configuran el modelo del grabado anatómico barroco. El libro no figura en la biblioteca personal de Espinosa, pero la presencia de otros trabajos anatómicos —el *Syntagma anatomicum* de J. Veslingius, publicado en Padua en el año 1647—, así como la popularidad de la obra de Vesalio, no dejan, en mi opinión, lugar a dudas sobre el origen de la fórmula *corporis fabrica* en el pasaje citado del apéndice al libro 1 de la *Ethica*. <<

[46] E1Ap. < <

[47] *Ibid.* < <

[48] Carta XIX a Blyenbergh. En adelante, Ep. 19. < <

[49] *Tractatus politicus*, 3/8. <<

[50] Cfr. NEGRI, A.: *Lenta ginestra*; ed. cit. < <

[51] Cfr. MARX, K.: «Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel», en *Anales franco-alemanes*; Barcelona, ediciones Martínez Roca, 1970, pp. 101-116. <<

[52] E1Ap. < <

[53] NEGRI, A.: Lenta ginestra; ed. cit. < <

[54] PLATÓN: Cratilo, 438d-e. < <

[55] Espinosa ha ironizado acerca de esta concepción tradicional del conocimiento en E2P49S, al describir a quienes «consideran las ideas como pinturas mudas en un lienzo, y, estorbados por este prejuicio, no ven que la idea, en cuanto que es idea, implica afirmación o negación». <<

[56] *Admonitio ad lectorem*. En la nueva edición de las obras de Spinoza a cargo de P.-F. Moreau, vol. I, p. 62. <<

[57] Cfr. la edición de MIGNINI, del *Korte Verhandeling*; L'Aquila, Japadre, 1986. <<

[58] *Tractatus de intellectus emendatione* (en adelante TIE), «Subtítulo». < <

[59] TIE, p. 5, línea 1, en la edición Gebhardt. < <

[60] BAUDELAIRE, Ch.: *Le monde monotone et petit aujourdihui, / hier, demain, toujours, nous-fait voir notre image: / Un oasis d'horreur dans un désert d'ennui*, «Le voyage». En *Oeuvres Complètes*, Gallimard, Pléiade, 1975, vol. I, p. 134. <<

[61] *Erlanger Vörträge.*, en SCHELLING: *Sãmtlíche Werke, Stuttgart, 1860*, vol. IX, p. 219. < <

[62] TIE, 5, 16. <<

[63] CONRAD, J.: *El corazón de las tinieblas*; Madrid, Alianza Editorial, 2008. *Heart of the Darkness*, edición digital: http://www.gutenberg.org/ebooks/526. <<

[64] TIE, 5, 20. <<

[65] BAUDELAIRE, Ch.: *Amer savoir, celui qu'on tire du voyage*, loc. cit. <<

[66] TIE, 7, 2-4. < <

[67] BAUDELAIRE, Ch.: loc. cit. <<

[68] TIE, 24, nota b. <<

[69] PASCAL, B.: *Pensées*, L. 803, B. 386. <<

[70] *Les hérésies imaginaires*, XI carta, pp. 50-51 de la edición de 1667. <<

[71] Carta de Dubois a Racine del 22 de marzo de 1666. Cfr., igualmente, los términos casi idénticos de la carta de Barbier d,Aucourt a Racine del l de abril del mismo año. < <

[72] *Pensées*, L. 821. B. 252. < <

[73] Carta de Dubois a Racine. Cito según el texto del tomo IV de las Oeuvres de Jean Racine; París, Stéréotype deerhan de lºimprimerie de Belin, 1813, pp. 7-86. Es, también, la concepción estética que subyace a las anotaciones del segundo Abad de Saint-Cyran en su cruce epistolar con el sobrino del pintor jansenista Philippe de Champaigne. Cfr. *Correspondence de Martin de Barcos, abbée de Saint—Cyran avec les abbesses de Port-Royal et les principaux personnages du groupe Janséniste*; ed. de Lucien Goldmann; París, P. U. F, 1956, pp. 407 ss.: «Las pinceladas, por muy bellas que en sí mismas sean, no deben ser consideradas más que en la medida en que sirven a la verdad y la hacen presente y viva. Pero cuando la destruyen y desñguran, merecen ser rechazadas y despreciadas como esas bellas palabras que no hacen sino mentir y engañar los hombres. Os alabo, pues, por haber sostenido al mismo tiempo el honor de vuestro tío y el de la pintura, al declarar que debe ésta permanecer siempre ligada a la verdad, y que quienes de ella se alejan faltan a una de las principales reglas de su arte y cáusanle deshonor… Considero, por ello, que podéis ser vos un regenerador de la pintura, liberándola del error y la mentira que en ella han introducido los italianos, y devolviéndole una historia verdadera y propia para honrar a Dios, instruyendo fielmente a los hombres… La pintura es tanto más excelente cuanto más se acerca a la verdad, tal como ésta aparece en las cosas naturales que representa…, tanto más que en el orden de la naturaleza, en el de la gracia y las cosas referentes a la religión, en las que los errores son infinitamente más perniciosos y peligroso… Hay una gran cantidad de errores… que a diario cometen los pintores contra la verdad de la Escritura y de la fe, que no deberían estar permitidos, como no lo están los libros que enseñan errores y herejías; porque corrompen y destruyen los misterios de la religión y los transforman en ídolos y mentiras, no siendo los ídolos otra cosa que falsas imágenes de la religión… Pecan en esto más los italianos que los demás, porque tienen repleto el espíritu de las ideas y figuras paganas, que continuamente tienen ante sus ojos, así como de sus vicios y desórdenes, pues si tuvieran verdad y religión en el corazón, no las profanarían mediante sus invenciones y fantasías. También la ignorancia y la vanidad pueden

contribuir mucho a este desorden; pues aquellos que quieren parecer más hábiles de lo que son, añaden vanos ornamentos y colores falsos a la verdad, no existiendo nada tan difícil como el representarla totalmente desnuda, sencilla y sin artificios, tal como es en sí misma… No os hablo de todo esto en tanto que pintor, sino en tanto que filósofo, o, más bien, en tanto que teólogo y discípulo de la verdad, que ha de ser amada y buscada en todas las cosas, hasta en las cosas nimias, puesto que sin ella nada hay de sólido, y todo se torna vanidad y locura». <<

[74] E2pl7s. < <

[75] *De anima*. 111, 10,433 a 10. < <

[76] *Cogitata metaphysica*, I, ed. Gebhardt de las obras de Spinoza, vol. I. p. 236. <<

[77] TIE, 21, 29-33, nota X. < <

[78] TIE, 22,13-15. < <

[79] *Ibid.* < <

[80] TIE, 23. 31-33, nota a. < <

[81] TIE, 24, 6-7. <<

[82] TIE, 23, 9-24, 6 < <

[83] TIE, 14, 13-17. < <

[84] TIE, 14, 17-20. < <

[85] TIE, 14, 20—27. < <

[86] FOUCAULT, M.: *L'archéologie du savoir*; París, Gallimard, 1969, p. 61. <<

[87] TIE, 14, 30 - 15, 6 < <

[88] IE, 15, 30 - 16,2. <<

[89] TIE, 16, 4—10. < <

[90] *Ibid.* < <

[91] TIE. 16, 35, nota p. <<

[92] *Exemplar Humanæ Vitæ*, 116. < <

[93] *Ibid.* < <

[94] *Ibid.*, 118. <<

[95] *Ibid.*, 120-121. <<

[96] *Ibid.* < <

[97] *Ibid.* < <

[98] E4p1. < <

[99] E2p36. < <

[100] E4p1. < <

[101] Cfr. *supra*, Sección ll, capítulo 2. <<

[102] *Ibid.* < <

[103] *Ibid.* < <

[104] *Ibid.* < <

[105] *Ibid.* < <

[106] *Ibid.* < <

[107] *Exemplar Humanæ Vitæ*, pp. 49-59. < <

[108] BAUDELAIRE, Ch.: «L'invitation au voyage», en *Petits poémes en prose (Le spleen de Paris*). *Œuvres complétes*, ed. cit, vol. I. <<

[109] SCHELLING, F. W.: *Freiheitschrift, in Sämtliche Werke*; Stuttgart, 1860, vol. VII, p. 352. <<

[110] «Conversaciones de Jacobi con Lessing», en LESSING: *Escritos filosóficos y teológicos*; Madrid, Editora Nacional, 1982, p. 367. <<

[111] *Conversaciones*…; ed. cit, p. 364. < <

[112] *Ibid.* < <

[113] *Briefe über Dogmatismus und Crítícismus*, Carta I. Sigo el texto de la edición bilingue, alemana-francesa, de la editorial Aubier—Montaigne, París, 1950, p. 34. <<

[114] Carta 11. ed. cit. p. 42. < <

[115] Carta V, p. 78. <<

[116] Carta IV, p. 58. <<

[117] Cfr. MACHEREY, P.: *Hegel ou Spínoza?*; París, Maspéro, 1979.
<<

[118] *Freiheitschrífr*, loc. cit. < <

[119] *Ibid.* < <

[120] Cfr. BAADER, F. von: *Sämtlíche Werke*, Leipzig, Verlag von Herrmann Bethmann, 1854, tomo V, p. 263, nota: «Si el espiritu de la especulación en los tiempos modernos se hubiera orientado hacia este teólogo [*Jacob Boehme*] y espíritus medievales similares, en lugar de hacerlo hacia Espinosa y sus iguales, las cosas le hubieran ido sin duda mejor a la filosofía de la religión». Existe edición digital de las obras de Baader: www.members.show.ca/igfriesen/Mainheadings/Baader.html. <<

[121] Carta de Hegel a Schelling del año 1794. Cito la correspondencia HegelSchelling a través de la edición francesa de la correspondencia de Hegel: *Hegel. Correspondence (3 vols)*; Paris, Gallimard, 1962, 1963 y 1967. «Razón y libertad siguen siendo nuestra divisa, y la Iglesia invisible nuestro punto de Alianza», escribe Schelling, en la noche de la Epifanía de 1795 (vol. I, p. 23). Y concluye, veinte días más tarde. (Vol. I, p. 27): «El alfa y omega de toda la filosofia es la libertad». <<

[122] *Freiheitschríft*; ed. cit., p. 333. < <

[123] Digo «anacrónicamente», pues, como es bien sabido, el término «panteísmo» no ha sido acuñado hasta la obra de John Toland, *Pantheisticon, sive formula celebrandae sodalitatis socraticae* del año 1720 (ed. Digital: http://WWW. cambridgeunitarian.org/ blog/35_Pantheisticon%020-%20John%20Toland.pdf). *Pantheistic*, había sido usado ya por el mismo Toland en su escrito del año 1705: *Socinianism Truly Stated*. Cualquier uso —positivo como negativo— de esos vocablos para referirse a un pensador del siglo XVII es abusivo y académicamente irrelevante. <<

[124] Cfr. *Freiheitschrífl*; ed. cit. pp. 344-347. < <

[125] *Freiheitschrift*; ed. cit., p. 348. < <

[126] *Freiheirschrifr*; ed. cit., p. 349. < <

[127] *Freiheitschrift*; ed. cit., p. 381. < <

[128] *Freiheítschrift*; ed. cit., p. 353. < <

[129] *Freiheitsehrifr*; ed. cit.. p. 394. < <

[130] *Freiheitschrifr*; ed. cit., p. 369. < <

[131] RAVAISSON, F.: *Essai sur la métaphysíque dJAristote. Fragments du tome III (Hellénisme-Judai'sme-Christianisme)*, ed. de Ch. Devivaire; Paris, Vrin, 1953, p. 33-36. < <

[132] La fórmula pertenece a las *Erlanger Vorträge*. Para un análisis detenido de este texto, puede consultarse mi *De la añoranza del poder o consolación de la filosofía*; Madrid, Hiperión, 1979. <<

[133] E4p68. < <

[134] BARRIOS, Miguel de: *Livre alvedrio, / y harmonia del cuerpo / por disposicion del Alma. / Dirigida / Al Inþnito Criador. / En el Ara de su Divina Carroça / I mpresso / en Brusselas. / En Casa / de Baltasar Vivien / Año 1680.* < <

[135] E3p25. < <

[136] Ep. XVIII. < <

[137] *Ibid.* < <

[138] *Ibid.* < <

[139] *Cogitata metaphysíca*, I, VI. < <

[140] *Korte Verhandeling*, I. X. < <

[141] Ep. XIX. < <

[142] *Ibid.* < <

[143] *Ibid.* < <

[144] *Ibid.* < <

[145] *Ibid.* < <

[146] Ep. XIX. < <

[147] Carta XX. < <

[148] *Ibid.* < <

[149] Ep. XXI. < <

[150] A lo largo de su correspondencia, Espinosa hace uso de una terminología «convencional», que, desde luego, no se corresponde con la de su propia sistemática teórica. <<

[151] Ver nota anterior. <<

[152] Ep. XXI. Conviene resaltar, aunque aquí no pueda ser más que de pasada, el implacable rechazo, por parte de Espinosa, de toda forma de esencialismo antropológico. Un rechazo particularmente claro en el pasaje (paralelo, en lo concerniente a la «definición» del hombre, al que acabamos de citar sobre la ceguera) de *Ethica*, II, 40, sc. 1, que ironiza acerca de las «universales… nociones que no son formadas por todos de la misma manera, sino que varían en cada cual a tenor de la cosa por la que el cuerpo ha sido más a menudo afectado, y que el alma imagina o recuerda más fácilmente. Quienes, por ejemplo, hayan reparado con admiración, más que nada, en la bipedestación humana, entenderán por la palabra "hombre" un animal de posición erecta; pero quienes están habituados a considerar otra cosa, formarán de los hombres otra imagen común, a saber: que el hombre es un animal que ríe, un bípedo sin plumas, un animal racional, y, de esta suerte, formará cada cual, según la disposición de su cuerpo, imágenes universales acerca de las demás cosas». Desde una tal perspectiva, en la que «hombre» no viene a ser sino una representación imaginaria, todo espacio para una pretendida «antropología filosófica» está estrictamente suprimido, y su pretensión de teoreticidad, críticamente aniquilada. No es que no haya «antropologia espinosana», es que no hay, desde una perspectiva espinosana, antropologia que no sea delirante. Cfr. sobre el tema el excelente artículo de MATHERON, A.: «L'anthropologie spinoziste?», en *Revue de Synthése*, 1978, vol. XCIX, p. 175-178, también recogido en *Anthropologíe et politique au XVIIe siêcle* (*études sur Spinoza*); París, Vrin, 1986. <<

[153] Ep. XXII. < <

[154] Ep. XXIII. < <

[155] SCHOLEM, G.: *Sabatai Tseví*…; ed. cit., p. 49. < <

[156] SCHOLEM, G.: *op. cit.*, p. 51. <<

[157] *Ibid.* < <

[158] *Legi etiam & in super novi nugatores aliquos Kabbalistas, quorum insaniam nunquam mirari satis potui. Tractatus Theologico-Politicus*. cap. IX. < <

[159] SCHOLEM, G.: *Sabatai Tsevi*...; ed. cit., p. 778. <<

[160] *Korte Verhandeling*, I, X. < <

[161] DELEUZE, G.: Spinoza. *Philosophie pratique*; París, Les éditions de Mi— nuit, 1981, p. 74. < <

[162] E4Pr. < <

[163] *Ibid.* < <

[164] *Ibid.* < <

[165] *Ibid.* < <

[166] Cfr. definiciones I y II de la parte IV. <<

[167] E4p8. < <

[168] E4p20. < <

[169] E4p64. < <

[170] E4p59s. < <

[171] Ep. XXIII. < <

[172] «La *lætitia* es el paso del hombre de una menor a una mayor perfección… La tristeza es el paso del hombre de una mayor a una menor perfección». *Ethica*, III, def. af. H y III. <<

[173] E4p42. < <

[174] E4p27. < <

[175] E4p14. < <

[176] E4p455. < <

[177] E3p28. < <

[178] E3Pr. < <

[179] *Ibid*. Cfr. las casi idénticas fórmulas del *Tractatus Politicus*, I.
<<

[180] Pr. E3Pr. < <

[181] E3Pr. < <

[182] Ibid. < <

[183] *Tractatus Politicus*, I, 4. <<

[184] Elpl8. < <

[185] HEEREBOORD, A.: *Hermeneia*, I, 17; en GUÉROULT, M.: *op. cit.*, I, p. 246. < <

[186] SUÁREZ. F.: *Disp. Met.*, XII, II, 10. <<

[187] *Disp. Met.*, XVII, II, 6. <<

[188] «Hay que sostener que se puede demostrar con evidencia que el ser que es por sí necesario es la fuente o causa eficiente de los demás seres». *Disp. Met.*, XXIX, II, 4. <<

[189] CAYETANO: Comentarios al «*De ente et essentia*»; cap. III, q. X.
<<

[190] SUÁREZ, F.: *op. cit.*, XXX. <<

[191] *Ibid.* < <

[192] Elp15: «Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse». < <

[193] Elpl6c1: «Dios es causa eficiente de todas las cosas que pueden caer bajo un entendimiento infinito». < <

[194] Elpl4: «No puede darse ni concebirse substancia alguna excepto Dios». < <

[195] E1d3: «Por substancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí». < <

[196] Elpl8d. < <

[197] KARPPE: *Études sur les origines du Zohar*; ed. cit. < <

[198] *Op. cit.* <<

[199] Para un saldo del estado de la cuestión, ver BRANN, H. W.: «Spinoza and the Kabala», en HESSING (ed.): *Speculum Spinozanum*; Routledge & Kegan Paul, Londres, Henley y Boston, 1977. <<

[200] E4pl4cl. < <

[201] DUNIN-BORKOWSKY, S. von: *op. cit.*, pp. 184-190 y 550. < <

[202] Abraham COHEN DE HERRERA: *Puerta del cielo*; edición, estudio y notas de Kenneth Krabbenhoft, Madrid, Fundación Universitaria, Española, 1987. < <

[203] *Sahar Hasamím*; Amsterdam, 1650 y *Beth Eloheim*; Amsterdam, 1655. < <

[204] *Sha'm Hashomayim seu Porta Cœlorum. In qua dogmata cabbalistica Philosophorum proponentur et com philosophiæ latonis conferuntur.* < <

[205] E2p7s. < <

[206] KARPPE, S.: *op. cit.*, pp. 404-408. < <

[207] *Op. cit.*, I, cap. I, p. 2. <<

[208] KARPPE, S.: *op. cit.*, pp. 409-410. < <

[209] E4Pr. < <

[210] Elp17s. < <

[211] Elp32, demostración. < <

[212] E1p17. < <

[213] Eld7. <<

[214] E1p325. < <

[215] OROBIO DE CASTRO, I: ms. citado, p. 75. < <

[216] Quien, conviene no olvidarlo, ha escrito, en lo que pudiera interpretarse *como* una ruptura formal de acuerdo teórico con su viejo amigo, aquello de que «ninguna razón podrá persuadirnos para que creamos que Dios no ha querido crear todas las cosas que están en su entendimiento con la misma perfección con que las entiende». Elp33s2. < <

[217] E1p29. < <

[218] Elp34. < <

[219] GRANADA, Fray Luis de: *op. cit.*, I, cap. XXXV, p. 143. <<

[220] E3p25. < <

[221] E1p23s. < <

[222] E4p4c. < <

[223] Е3р6. < <

[224] E3p6d. < <

[225] E3dal: «El deseo es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella». < <

[226] E4p21. < <

[227] E3da1. < <

[228] ARISTÓTELES: *Física*. 19 a 20-25. < <

[229] E3p9. < <

[230] E3p9s. < <

[231] SUÁREZ. F.: *Disp. mel.*, XV, XI, 4. < <

[232] DELEUZE, G.: *Spinoza. Philosophie pratique*," ed. cit., p. 100.
<<

[233] E2p1052. < <

[234] E3p7. < <

[235] E4p4. < <

[236] E4p4d. < <

[237] E4p37s. < <

[238] E4a. < <

[239] E4p3. < <

[240] E5plOs. < <

[241] 5 E4p5. < <

[242] DELEUZE, G.: *Spinoza. Philosophie pratique*; ed. cit., pp. 137-138. <<

[243] GIMFERRER, Pedro: *La muerte en Beverly Hills*, Madrid, El Bardo, 1968. <<

[244] E4p35d. < <

[245] *Ibid.* < <

[246] E5p38s. < <

[247] Definición de la libertad: E1d7. < <

[248] E4p67. < <

[249] E4p39s. < <

[250] E4p39s. < <